

علمُ الكلامِ والتّأريخ

إشكاليّةُ العقيدة في الكتابةِ التاريخيّة الإسلاميّة

حسن سلْهب



علم الكلام والتأريخ

إشكالية العقيدة

في الكتابة التاريخية الإسلامية

د. حسن سلهب

علم الكلام والتأريخ

إشكالية العقيدة في الكتابة التاريخية الإسلامية



المؤلّف: د. حسن سلهب
الكتـاب: علم الكلام والتأريخ: إشكالية العقيدة في الكتابة التاريخية الإسلامية
المراجعة والتقويم: فريق التصحيح في مركز الحضارة
تصميم الغلاف: حسين موسى
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر پرس

الطبعة الأولى: بيروت، 2011

ISBN: 978 - 9953 - 538 - 77 - 8

Theology (Kalam) And Historiography
The Religious Doctrines' Presence In Islamic Historiography

«الآراء الواردة، في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought

بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611) - ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

الباب الثالث: التأريخ للفرق الكلامية

الباب الرابع: التأريخ للأعلام

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المركز

التواصل بين العلوم من الأمور المسلّمة التي لا يشكّ فيها مراقب واعٍ، لما يولد في ساحة البحث العلميّ من أحداث. وعلم الكلام من العلوم الفاعلة بطريقةٍ ظاهرةٍ أحياناً وخفية أخرى، في عددٍ من العلوم الإسلاميّة، ولسنا هنا بصدد تتبّع الكوى التي ينفذ منها علم الكلام إلى العلوم الإسلاميّة الأخرى، ولا بصدد تقويم آثار هذا النفوذ؛ ولكن لا بأس من إشارة تمثّل مدخلا لهذه الكلمة الموجزة.

فعلم التفسير مثلاً هو علم ينضح بالكلام في عدد من زواياه، حيث إنّ المواقف الكلاميّة في كثيرٍ من الأحيان تستند إلى القرآن، والخلاف الكلاميّ في عددٍ لا بأس به من حالاته يعدّ في الواقع خلافاً في التفسير وفهم القرآن. وبعض المواقف الكلاميّة يلجأ أصحابها أحياناً إلى القرآن لتبريرها بعد أن يتمّ تبنّيها لأسباب أخرى، قد لا تكون قرآنية بالضرورة؛ وذلك لأنّ القرآن مصدر مشروعية أي فكرة كلامية أو غيرها في نظر كثير من المتكلّمين، إن لم نقل كلهم. وهذه الحالة الأخيرة هي شكل من التأثير السلبيّ للكلام في التفسير وفهم القرآن الكريم.

وعلم الفقه أصولاً، وبالتبع فروعاً، ساحة من ساحات التواصل بين العلوم الإسلاميّة حيث إنّ الموقف من كثير من التفاصيل الفقهيّة مبنيّ على أمر كلامي. ومن ذلك مثلاً حجيّة سنة الصحابي وحجيّة مذهبه، وحجيّة سنّة أهل البيت. . .، وعلى هذه المسائل يقاس ما سواها. وأما ما نحن فيه؛ أي العلاقة بين التأريخ وعلم الكلام، فإنّ قنوات التواصل وروافد اللقاء موجودة دون أدنى شكّ. وسوف نشير إلى فلسفة ذلك وعلله. ولكن لا بدّ من الاعتراف بأنّ خصلة التواصل بين العلوم خصلة طبيعيّة في العلوم التجريبيّة والإنسانيّة كلّها. ومن هنا، بدأت تظهر دعوات إلى رفض التخصّصيّة المفرِطة في العلوم والتعامل مع العقل والمعرفة الإنسانيّة على أنّها ساحة واحدة متنوّعة الوجهات، بدل أن تكون جزراً لا يربط بينها رابط.

ولتقريب الفكرة بالأمثلة؛ أشير إلى بعض الأمثلة البسيطة التي تكشف عن التواصل في ما هو أعمق وأكثر دقّة، خذ مثلاً تأثير الجغرافيا في التاريخ، ألم يدّعِ كثيرون أنّ أحداث التاريخ محكومة بخصائص الجغرافيا وحقائقها، وبالتالي فإنّ كثيراً من الأحداث تُقبَل وتُردّ لتنافيها مع خصائص الإقليم الذي يحتضنها. هذا ووضوح العلاقة بين الرياضيات والفيزياء يغني عن الإشارة إليها، وعلى هذين العلمين وتواصلهما يُقاس ما سواهما من علوم. بل إنّ هناك من ادّعى أنّ المعرفة الدينيّة ما هي إلا علم مستهلِك يأكل ما تنتجه العلوم الأخرى، وبالتالي فإنّ أيّ ارتعاش يصيب تلك العلوم تبدو اهتزازاته في أنحاء المعرفة الدينيّة كلّها. وبعيداً عن موقفنا من صحّة هذا التواصل والتأثّر والتأثير المتبادل، فإنّه أمر واقع لا مفرّ منه ولا حيلة إلى منعه، ويبدو أنّ الخيار الوحيد المتاح هو ضبطه ضمن قنوات منهجية؛ كي لا يحيف أحد العلوم على ما سواه من العلوم.

وبالعودة إلى موضوع كتابنا فإنّ التواصل بين التأريخ والكلام، له مناشئ عدّة أهمّها وجود مساحات مشتركة بين العلمين، أو فقل لوجود مسائل تاريخيّة في علم الكلام، هذا إن لم ندّع وجود مسائل كلاميّة في التاريخ والتأريخ. فالإمامة، والنبوة، مسألتان كلاميّتان من المسائل الأصليّة، ولا يخفى ما لهما من الطابع التاريخي. فإذا لم يثبت تاريخيّاً وجودُ نبيّ في التاريخ اسمه محمّد بن عبد الله (ص) ولِد في مكّة وفيها بدأ دعوته ومنها هاجر إلى المدينة واستقرّ فيها وأسّس دولته. . . فإنّ كل الكلام الكلاميّ عن الحاجة إلى النبوّة والهداية الإلهيّة للبشر بواسطة الوحي النازل على النبيّ يضحي غير ذي معنىً وكلاماً طوباوياً لا طائل من ورائه. وإذا لم يثبت اختلاف المسلمين في التاريخ على الخليفة بعد رسول الله (ص)، فإنّ كلّ الحديث عن الحاجة إلى الإمامة وأنّها بالنصّ أو بالشورى أو بأيّ طريقة أخرى، يصبح تنظيراً محضاً لا قيمة له في ساحة الواقع ولا جدوى تترتب عليه. ومثل هذا الكلام يقال على سائر التفاصيل المتعلّقة بخصائص النبيّ والإمام، فإنّ الحديث عن العصمة لا بدّ من أن يتبدّل لو نقل لنا التاريخ صورة مشوّهة وسيّئة عن من تُدَّعى لهم العصمة، ولولِدت من ذلك مسألة كلاميّة لتبرير ما نقله المؤرّخون لو فرض دقة النقل وعدم إمكان ردّه بأدلّة تاريخيّة.

إذاً، وبناء على هذه الإشارة السريعة، فإنّ التاريخ يقدّم لعلم الكلام أرضيّة يقف عليها في بعض مسائله. والسؤال الأساس الذي لا بدّ من الوقوف بين يديه هو: هل يُسمح لعلم الكلام بأن يؤثّر في التأريخ والكتابة التاريخيّة؟ فمثلاً إذا ثبت بالدليل الكلاميّ ضرورة بعثة الأنبياء فهل يجوز لنا أن نذهب إلى التاريخ لننبشه ونبحث فيه عن تحقّق هذا الفعل الإلهي؟ أو إذا آمن المتكلّمون بوجوب عصمة النبيّ أو الإمام أو

الصحابي، أو غيرهم، ثم نقل لنا المؤرّخ فعلاً لا ينسجم مع العصمة ألا يجوز لنا أن نشكّ في رواية المؤرخ؟

هذه الأسئلة وغيرها حاول الكاتب الدكتور حسن سلهب تقديم أجوبته عنها. قد نتّفق معه في كثير ممّا كتب إلا أننا ربّما نختلف معه بمقدار الاتفاق أو أقل بقليل أو كثير. وأهمّ ما نتفق معه فيه ضرورة البحث في المسألة لضبط آليّات التداخل والتأثر والتأثير المتبادل بين العلوم. لكي لا يتحوّل التاريخ إلى كلام، والكلام إلى تاريخ. ولسنا بصدد تعداد مواطن الاتفاق والاختلاف، في هذه الكلمة الموجزة، إلا أنّ ذلك لا يعفينا من الإشارة إلى أنّ التصويب على دور علم الكلام، ربّما أزاح إلى الظلّ عوامل أخرى رآها الكاتب كلاميّة وأعطاها سمة الكلام وسمته، فاختلاف المؤرّخين في بعض الشخصيّات لا يبتني على أسباب كلامية فحسب، أو بالضرورة، بل على حزمة من الأسباب، منها الكلامي، والسياسي، والعاطفي، والشخصي، وربما غير ذلك ممّا يصعب تعداده إن عُرِف. فما بالك أنّ بعض الآراء التاريخيّة التي حفظتها لنا الكتب والأسفار لا نعلم لماذا سُطِّرت ولا ماذا كانت دوافع المؤرّخين عند كتابتها.

ثم إنّنا نسأل إذا كانت الصورتان المتضادتان كلاميّتا المنشأ، فما هي الصورة الصحيحة؟ يبدو لنا أنّ وثائق التاريخ ما زال فيها الكثير من المؤشّرات الكاشفة عن وجه الحقّ ولو بشيء من المعاناة والكدح. ولكنّ الكاتب رأى أنّ ذلك ليس من مهامّه في هذا الكتاب، وقد يكون محِقاً، فهدف الكتاب هو إلقاء الضوء على الخلفيّات التي دفعت المؤرّخ إلى رسم هذه الصورة أو تلك، وأمّا الصورة الصحيحة، فلا بدّ من أن تُترك للبحث التاريخيّ لا المنهجيّ.

وأخيراً إنّنا نقدّم كتابنا للقرّاء الكرام تاركين لهم الحكم على الأفكار المطروحة فيه، وحسب الكاتب أنّه بذل ما أوتي من قوّة لإلقاء الضوء على المساحة غير المفكّر فيها بالمقدار المطلوب. فإن لم يحالفنا وإيّاه الصواب فحسبنا أنّنا سعينا، وعلى المرء أن يسعى وأما الوصول إلى الغاية فهو أمر نترك الحكم به، أو عدمَه للقارئ الكريم. وما التوفيق إلا من عند الله العزيز العليم.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

الإهداء

إلى الذين ضاقت صدورهم بالصور التاريخية المركَبة....

إلى الذين بذلوا أعمارهم في سبيل كتابة تاريخية أكثر دقة وأوفى مضموناً....

إلى كل من كان له أثر في تجربتي الطيبة مع التاريخ....

إلى هؤلاء جميعاً أقدم هذا الجهد المتواضع.

حسن سلهب

المقدمة

لا تزال قضية التعامل مع المصادر التاريخية الإسلامية تحتاج إلى المزيد من البحث والدراسة، وبالرغم من النتائج المفيدة التي توصل إليها الباحثون في هذا المجال، لم تنطلق بعدُ عملية تحقيق وافية لهذه المصادر من شأنها توفير مواد تاريخية أكثر وضوحاً وإفادة للباحثين. ويقضي الواقع الحالي بأن يمرَّ كل باحث بتجارب عديدة، وأوقات طويلة، قبل أن يكتشف، إذا أمكن له ذلك، أنه كان ضحية روايات وأخبار لم تكن على قدرٍ مقبول من الوضوح والإفادة كما اعتقد أو بنى.

والعناصر التي شكلت مؤثرات سلبية في هذه المصادر عديدة ومتنوعة، فمن هذه العناصر ما يتصل بالاتجاه السياسي العام الذي خضع له المؤرخ، وكانت مصلحته الشخصية تدفعه للالتزام بمنطقه، قصداً ومن دون قصد، ومنها ما يتصل بالاتجاه العلمي والثقافي العام الذي شكل مِظلَّة منهجية لم يكن بمقدور الكثيرين الخروج منها أو عليها، فخضعوا لأصولها وقواعدها، من دون أن تكون لهم رؤية واضحة عنها، ومنها ما يتصل بالاتجاه المذهبي والكلامي العام الذي شكل خلفية، لا

تضاهيها خلفية، في أعمال معظم المؤرخين المسلمين، لا سيما في الموضوعات ذات الصلة المباشرة بالمذهب أو علم الكلام.

إن تمايز الاتجاه الثالث عن الاتجاهين السابقين يكمن في شموليته لمعظم الذين كتبوا في التاريخ الإسلامي، كما يتجلَّى في طاقته، غير المحدودة، في التأثير على المؤرخ ونوعية المواد التي يعتمدها أو ينقلها.

وإذا كانت الاتجاهات السياسية والعلمية تتبدل وتتطوَّر مع مرور الزمان واختلاف المكان، فقد تميزت الاتجاهات الكلامية بمستوى عالٍ من الثبات إن لم نقل الجمود، كان له تأثيره الدائم والمستمر على شريحة واسعة من المؤرخين المسلمين وتحكُّمه السافر في أنواع عديدة من الكتابة التاريخية، لا سيما تلك المتعلقة بالفرق والجماعات أو الرجال والأعلام، والقضية هنا لا تنحصر في أصول النقل وقواعد التوثيق للروايات والأخبار، بل في أصول الفهم وقواعد التقويم للأحداث التاريخية، وهذه ذروة الخضوع للتاريخ أمام العناصر المؤثرة فيه.

لقد أخذت هذه الدراسة على عاتقها تسليط الضوء على هذه العملية بالتحديد، عملية انصياع التأريخ لمنطق الكلام وتبعيته التامة له، تحت عنوان علاقة علم الكلام بالتأريخ، عبر التوقف عند تجارب محدودة لمجموعة من المؤرخين المسلمين لمعت الكلاميات في رواياتهم فترتبت على ذلك آثار سلبية هائلة في ثنايا المواد التاريخية وحيثياتها الضرورية.

تتوخى هذه الدراسة، إذن، الكشف عن هذه الآثار المتعدِّدة لهيمنة الكلاميات الإسلامية على المواد التاريخية التي كتبها أخباريون أو مؤرخون مسلمون، ولا تزعم بأنها سبَّاقة في تسليط الضوء على هذه التجربة الفكرية الإسلامية؛ ولكنها ترى أن الاهتمام بهذه القضية دون

المطلوب وأقل من الحاجة. والغاية البعيدة تلك الآثار تكمن في وضع قواعد جديدة للتعامل مع المواد التاريخية الإسلامية، من شأنها الحؤول دون استمرار هذه المواد كمصادر للخلاف والنزاع بين المسلمين، ذلك أنه وعندما تتبيَّن لنا عِلَّة هذه المواد تَسهُل علينا عملية التعامل معها، كما تنضبط الكثير من أعمال التأويل والاستنتاج التي ذهبت بعيداً في البناء على موضوعية المواد التاريخية وتجرُّدها. إنها عملية إعادة تقويم لتراثنا التاريخي من شأنها معالجة الكثير من القضايا التي لطالما شكلت عوائق حقيقية أمام تفاهم المسلمين وتضامنهم.

إن ما شجعني على هذه الدراسة هو خلو المكتبة العربية من أي مصنّف يتناول هذه الإشكالية بشكل موسَّع ومركَّز، فقد بدا الاهتمام بها مقتصراً على إشارات محدودة ضمن أبحاث أخرى لا تستهدفها بصورة مباشرة، وهذا ما جعلني أشعر بقيمتها وبالدور الذي يمكن أن تلعبه في سجال الإصلاح والنهوض بالعالم الإسلامي اليوم.

1 ـ محتوى الدراسة

توزَّع الكتاب على مدخل وأربعة أبواب ومقدّمة وخاتمة، بالإضافة إلى تقويم إجمالي للمصادر وفهرس المحتويات وقائمة بالمصادر والمراجع.

في المدخل، وتحت عنوان علم الكلام والتأريخ، تم تسليط الضوء على المساحات المشتركة بين علمي الكلام والتأريخ، وبالتالي تحديد صورة التداخل بينهما في هذه الدراسة. وكانت الأسئلة الرئيسة تتمحور حول العلاقة التي تربط هذين العلمين وآليات التأثير التي تتحكّم بها، وقد شكّل هذا الفصل مقدَّمة منهجية للدخول في الأبواب اللاحقة.

ثم دخلت الدراسة في بابها الأول حيث تضمَّن فصلين تحت عنوان: «**مقدمات نظرية ونماذج تطبيقية**». في الفصل الأول رأينا من المفيد أن يتضمن نظرة المتكلمين إلى الخبر الصحيح أو المتواتر، فكان تحت عنوان: «**الأخبار المتواترة عند المتكلمين**»، حيث جرى استعراض مجموعة من الآراء تعود إلى متكلمين قدَّموا إسهامات متفاوتة في تصحيح الخبر، وإذا كان المدخل قد تناول العلاقة بين العلمين عن طريق التأمل والاستنتاج، فقد قدَّم هذا الفصل نماذج نظرية في أسس هذه العلاقة التي أرادها المتكلمون وأسهموا، بشكل ملحوظ، في إِرسائها وتكريسها.

في الفصل الثاني وتحت عنوان: «**نماذج تطبيقية**» جرى التوقف عند كتابين شكَّلا أنموذجين تطبيقييْن في هذه العلاقة، الأول للقاضي أبي بكر الباقلاني، أحد أبرز أعلام السنة في الكلام، والثاني للشيخ الطبرسي، أحد أبرز أعلام الشيعة، وكانت الغاية في ذلك الوقوف على الأفكار التي أثرناها في المدخل والفصل السابق مجسَّدة أو مطبقة بصورة عملية. وبذلك نكون قد تدرَّجنا في مقاربة العلاقة عبر ثلاثة مستويات متوالية. المستوى الأول تجريدي عام، وهذا ما ظهر في المدخل، والمستوى الثاني نظري خاص بالمتكلمين، وهذا ما تجلى في الفصل الأول من هذا الباب، أما المستوى الثالث، فقد قارب العلاقة ضمن منهج تطبيقي مؤكداً ما ذهبنا إليه في التجريدي العام والنظري العام، وذلك كان هدف الفصل الثاني.

مع الانتقال للباب الثاني، تحت عنوان «**التأريخ للأحداث والوقائع**»، ارتأينا الدخول في أعمال تاريخية لا تتصل بالكلام بصورة

مباشرة، فاخترنا قضية الخلافة في العهد الراشدي وآليات اختيار الخليفة والمواقف والحيثيات التاريخية التي رافقت ذلك. وإذا كانت «الإمامة» أهم قضية كلامية، إن لم نقل القضية الرئيسة، فقد توقَّعنا انكشافاً قوياً للعلاقة بين الكلام والتأريخ في أية مقاربة تاريخية لها، وكان الفصل الثاني لهذا الباب امتداداً منهجياً للفصل الأول، حيث تم تناول معطيات تاريخية خاصة تحت عنوان «الفتنة»، وقد تمثل ذلك بقضية الخروج على عثمان ومقتله، ومن ثم حرب البصرة وما انطوت عليه من أحداث ومواقف ونتائج في بنية الاجتماع السياسي الإسلامي لتلك الفترة.

يمكن اعتبار الباب الثاني في هذه الدراسة مقاربة للعلاقة بين علمي الكلام والتأريخ في الدائرة التاريخية الخاصة، فقد كان أكثر المؤرخين في هذا الباب غير منخرطين بعلم الكلام، ولكنهم قدّموا تأريخاً متأثراً به. ويكفي القول: إنه بقدر اتصال القضية التاريخية بعلم الكلام يتحول المؤرخ إلى متكلم، كما تتحوّل مادته التاريخية إلى مادة كلامية.

في الباب الثالث عدنا إلى المتكلمين كمؤرخين، وهذه المرة في الأخبار والروايات الخاصة بالفرق، الميدان الأكثر إثارة في أعمال المتكلمين ذات الطابع التاريخي، وذلك تحت عنوان «**التأريخ للفرق**». وبما أن هذا النوع من التأريخ، أي التأريخ للفرق، كان حِكراً على المتكلمين في أغلب الأحيان، فقد بدا الاهتمام به خياراً مفيداً في هذه الدراسة.

لقد افترضنا أن العلاقة بين الكلام والتأريخ وصلت إلى الذروة في هذا الميدان، حيث يختلط الموقف على المتكلم المؤرخ، فلا يميز

دوره، كمدافع عن مذهبه أو ناقض لمذهب الآخر، عن دوره كناقل للروايات والأخبار الخاصة بالفرق.

وفي مثل هذه الأحوال يظهر المتكلم على حقيقته في الانحياز الكامل لكلامياته على حساب رواياته، تحت عناوين عديدة من الحجج والأعذار. لقد تم، وبسبب حجم المادة تقسيم هذا الباب إلى فصلين، حيث تم استعراض فرق المفيد وعبد القاهر البغدادي وابن حزم الظاهري في الفصل الأول، فيما تم تقديم فرق الإسفرايني والشهرستاني ونصير الدين الطوسي في الفصل الثاني.

في الباب الرابع، «**التأريخ للأعلام**»، كان لا بد من التوقف عند صُوَر الأَعلام كما رسمتها أنامل الكلام، وإذا كان الرجال محور التأريخ عموماً، وفي الإسلام على وجه الخصوص، فقد بدا هذا الباب مقاربة مجدية للتحقُّق من فرضية الدراسة الرئيسة. فالأحداث أو المواقف مهما بدت، جماعية أو عامة، فهي أحداث الرجال ومواقفهم، وفيها تتم عملية تحديد ملامحهم ومكانتهم. وإذا كانت صُوَرهم محسومة في الكلام، فما على التأريخ إلا التجاوب الكامل مع متطلبات هذه الصور.

تضمّن هذا الباب فصلين، الأول عرض لصورة الإمام أبي حنيفة، في مجموعة من المصادر التاريخية. أما الثاني فقد توقف أمام ترجمة أبي الحسن الأشعري وهشام بن الحكم والصور المتباينة لهم في تلك المصادر.

لقد جاءَ محتوى الدراسة على إيقاع الانطلاق من العام إلى الخاص، أو البدء من الكلي وصولاً إلى الجزئي، هكذا شكّل المدخل إطاراً عاماً للفرضية، ثم الفصل الأول من الباب الأول إطاراً خاصاً مباشراً لها، بعد

ذلك تم وضع الفصل الثاني للباب نفسه كمرحلة أولى في تحقيق الأفكار الواردة في الإطارين السابقين، العام والخاص، والأمر نفسه في الباب الثاني؛ ولكن مع اختلافٍ ملحوظٍ في نوع المادة التاريخية، أما البابان الأخيران فقد شكّلا مقاربة للجماعات والأفراد، بعد توغّل في أخبار الأمة ككل، ليظهر المشهد الكلي للدراسة متدرجاً في تناول المادة التاريخية، من الأمة مروراً بالفرقة، وصولاً إلى الفرد الواحد، من دون تجاهل العلاقة العضوية، بين هذه المستويات الثلاثة.

2 ـ أسئلة الدراسة

إن الأسئلة التي تدور في أفق هذه الدراسة تبحث في الاختيارات التي اتخذها معظم المؤرخين أثناء نقلهم أو تصويرهم للأحداث التاريخية المتصلة بآرائهم المذهبية ومقولاتهم الكلامية، كيف تم تحديد الطرق للخبر الصحيح، وفقاً للأخبار الصحيحة المقررة سلفا؟

وكيف تمت تجزئة الأحداث إلى أخبار تخفي من المعطيات أكثر مما تعلن، وتحصر الباحث عن الحقيقة في أضيق الطرق، وتكبِّله بالعديد من القيود والشروط؟

ومن الأسئلة التي تسعى هذه الدراسة فيها ما يرتبط بمستوى التزام المؤرخ بقواعده الخاصة بإثبات الحقيقة بعد أن فرضها على خصومه وحال بينهم وبينها على الدوام؟ كذلك ما يرتبط بالهوة الواسعة والعميقة بين ما يسمح المؤرخ لنفسه قبوله أو إقراره، وما يمنعه عن خصمه، وكيف تتبدل الآراء مع تبدل الوضعيات والمواقف؟

من الأسئلة التي تتطلع هذه الدراسة لتكوين إجابات أولية حولها ما

يتعلق بتجربة المؤرخين في حماية الأعلام من كل مادة تاريخية يمكن أن تقلّل من شأنهم، أو تخفّف من بريقهم، حتى وإن كان هذا الشأن ليس شأنهم، أو هذا البريق يحجب أصالتهم النقية ويخفي حقيقتهم البشرية؟

ومن الأسئلة التي تطرحها هذه الدراسة ما يتعلق بمهارة المؤرخين في إجراء مصالحات وهمية بين متخاصمين لا يجوز لهم، في الكلاميات، أن يستمروا على خصامهم، ونفي أحداث ومواقف لمجموعة من الأعلام والرجال لسبب بسيط يرتبط بعدم لياقة ذلك في سيرتهم ومكانتهم.

كيف مرت الأحداث والحروب بين المتقاربين كلامياً والمتباعدين تاريخياً؟ كيف خرجت الصور بعد المشادات والمعاداة والمبارزات؟

كيف تمت عمليات إخراج المسؤولين عن الأحداث لدواعي كلامية، وبالتالي كيف تم إدخال مسؤولين مفتعلين لملء الفراغ وإكمال الرواية التاريخية؟

من الأسئلة أيضاً كيف نظر المتكلمون إلى تاريخ خصومهم، فرقاً كانوا أم أفراداً، مذاهب كانوا أم أعلاماً؟ وما هي قيمة الأخبار في دائرة التوظيف الكلامي، دفاعاً أو مناصرة، نقداً أو مواجهة؟

إن من أبرز ما تسعى هذه الدراسة للكشف عنه تلك المهارات العقلية والإجراءات التدوينية التي ابتكرها المؤرخون، الخاضعون لمقولاتهم، للتصرف في المواد التاريخية المتعارضة مع هذه المقولات. بدءاً من الصمت، مروراً بالخبر المبتور أو المقلوب، ثم التبسيط والاختزال والتفسير والتأويل، وصولاً إلى الإنكار الكامل، وما بين هذه

المهارات والإجراءات من اختيارات أخرى لا تقل شأناً وخطورة على الأصول والحقائق التاريخية.

أسئلة أخرى تتعلق بمستويات الخضوع ودوائره التي تبدأ في أوسع الخلافات الكلامية ولا تغيب عن المستويات والدوائر الضيقة إذا ما حفلت بآراء تطال الجوهري في الكلام أو نواة المنظومة الكلامية؟

وهل ثمَّة مسارات أخرى، غير تقليدية، يدخل عبرها المتكلمون في التاريخ فيتجاوزون مقولات لمصلحة مقولات أخرى، ويكتفون بآراء تعزيزاً لآراء أخرى، فلا تعود العناوين العامة، مهما كبرت أو تضخمت، كافية في تفسير الخلفية الكلامية لصورة متوازنة رُسمت بأنامل مخالفة كلامياً هنا، أو لصورة مضطربة تم تظهيرها بأيدٍ موافقة كلامياً هناك. وبدل أن يتم البحث عن السر الكلامي في هذه الصور غير المألوفة ينبري العديد من الباحثين لتمجيد حيادية المؤرخ أو موضوعيته، غافلين عن السر المتوغل في الكلام، مكتفين بعدم ظهوره لهم كدليلٍ على عدم وجوده، وهو مستقر في ناحية من الكلام لم يتعوَّد عليها الباحثون بعد.

3 ـ منهج الدراسة

فيما يتعلق بمنهج الدراسة فقد اعتمدت بالدرجة الأولى على المقارنة والربط، حيث توقفتُ في كل قضية اخترتها أمام الروايات الخاصة بها عند مجموعة من المؤرخين المختلفين كلامياً، متقصياً الفوارق في ما بينهم، ومن ثم باحثاً عن الرابط الذي يوصلها بالقاعدة أو المقولة الكلامية، كما هي معلنة في كلاميات كل مذهب أو فرقة. وكان يكفيني وجود الاختلاف لأبدأ مسيرتي في تشخيص الخلفية، اعتماداً على مضمون الاختلاف وصِلته بالكلام، وهذا أمرٌ لا يبدو عسيراً على

من له أدنى إحاطة بالكلاميات الخاصة بالقضايا التاريخية المثيرة للخلاف والاختلاف.

إذن لم يكن هدفي البحث عن الرواية الأكثر دقة، كما لم يكن في منهجي الوصول إلى تصوُّر جديد حول القضية التاريخية المطروحة، بل جُلُّ ما كان يدور في ذهني هو العثور على الاختلاف في الرواية، تمهيداً لربطه بعد التدقيق في مضمونه.

ولم يقتصر المنهج على المقارنة، فهناك العديد من القضايا التاريخية لم يجر الاهتمام بها عند المختلفين كلامياً، في مثل هذه الحال يكفي تحليل الرواية التاريخية، أو التصوُّر العام للقضية التاريخية، بغية الوقوف على العنصر الكلامي فيها، وفي كثيرٍ من الأحيان يساعدك المؤرخ عندما يكشف عن خلفيته الكلامية في تصديق هذه الرواية، أو إقرار هذا التصوُّر. فالتحليل إذن كان منهجي في ضبط المادة الكلامية في الرواية أو الصورة التاريخية، ولقد اجتهدت في أن يكون ذلك واضحاً وبعيداً عن أي التباس، وبدا ذلك من خلال اختياري للمواد وفحصي المسبق لها قبل اعتمادها في الدراسة، بغية تجنُّب الدخول في جدل غير ضروري مع القارئ من شأنه إضعاف فرضية الدراسة.

لقد كانت الاستنتاجات ضرورية عند كل عملية مقارنة أو تحليل، وبالرغم من وقوعي في التكرار، فقد آليت على نفسي الإفصاح عن ذلك دائماً لمراكمة كمية كبيرة من الاستنتاجات، على اختلاف أنواعها ومضامينها، بغية تشكيل اتجاه قوى يدعم الفرضية ويوسِّع آفاقها. وسيدرك القارئ أنني، وعلى الرغم من اختياري مواد ذات طابع معين، حرصت على أن أكون متحرِّراً من أي مسبقات من شأنها الميل في الدراسة باتجاه آخر.

على أن أسئلتي أو استنتاجاتي لا تعكس دائماً قناعاتي الكلامية الخاصة، وقد جهدت أن لا أقع في المحذور نفسه التي تسعى الدراسة للكشف عنه، وبالتالي تظهير ضعفه.

فإشكالية الدراسة في المواد التاريخية يمكن أن تنسحب على مضمون الإشكالية ومنهجها، أي من الوارد جداً أن تكون إشكاليتي حول علاقة علم الكلام بالتأريخ خاضعة هي أيضاً لخلفية كلامية تتعلق بالنظرة إلى علم الكلام والتأريخ من منظور كلامي خاص، بل قد تتجاوز ذلك إلى اختيار نوعية المواد وطريقة المقارنة والتحليل، وأكون عندها متورّطاً في مواجهة مع الكلام على خلفية كلامية قد لا تبدو واضحة لي بسبب ستار المادة التاريخية، أنا لا أنفي ذلك في المطلق، وربما أكون قد وقعت في المحذور الذي نبهت إليه في البحث، لكن من المؤكد أنني كنت على علم بإمكانية ذلك، وسعيت ما وسعني ذلك لعدم الوقوع في شرك الإشكالية الرئيسة.

انطلاقاً مما تقدَّم، من الضروري اعتبار كل التساؤلات والاستنتاجات التي طرحتها الدراسة هي تساؤلات واستنتاجات علمية تأريخية لا تعكس، بالضرورة، أي نوع من التساؤلات أو الاستنتاجات الكلامية الخاصة، وبالرغم من صعوبة الفصل بينهما، إلا أنني أدَّعي خضوعي لمنطق التأريخ في كل ما حوته هذه الدراسة من مقاربات.

لا أدري إذا كنت في يومٍ من الأيام سأصل إلى قناعة جديدة من شأنها تكريس هذه العلاقة بين هذه العلمين، بعد إجراء تعديلات جوهرية تطال المقولات الكلامية المؤثرة في الكتابة التاريخية، انطلاقاً من الحقائق الثابتة في التاريخ. وفي إطار بناء قضايا تاريخية جديدة في علم

الكلام، حيث يُتاح لهذا العلم أن يقول كلمته في المنهج التاريخي أو الاتجاه العام لحركة التاريخ، لكن، بعد التأمل في كثير من التجارب غير الناجحة في هذا المجال، وتجنباً للوقوع في شرك الأيديولوجيا، فقد أحجمت، حالياً، عن السلوك في هذا الطريق، تاركاً للأيام والتطوُّرات المستقبلية الكلمة الأخيرة في هذا المجال.

في أي حال يمكن القول إن منهج هذه الدراسة هو حصيلة تطلعات مستقبلية مشرقة لدور التأريخ في الاجتماع الإنساني عموماً، والإسلامي على وجه الخصوص. كما هو نتيجة لرؤية خاصة في دور علم الكلام سابقاً، وربماً لاحقاً، في تعقيد شروط الحياة الإسلامية وجعلها في مهب النزاعات والصراعات الدائمة، بالإضافة إلى تعقيمها بشتى أنواع المبيدات التي تطال سر حيوتها وكل إمكانية تفاهم و تضامن فيها، إن هذا المنهج ينطلق من هذه الخلفية، وهي كما نرى، خلفية جامعة لغاية العلم وشروط الحياة الإنسانية العزيزة.

أخيراً لا بد من توجيه الشكر للأخوة في مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، وفي مقدمتهم سماحة الشيخ نجف علي ميرزائي، وسماحة الشيخ محمد زراقط، اللذيْن أتاحا لي الفرصة لإعداد هذه الدراسة بعد سنوات عديدة من الاهتمام بإشكاليتها والحرص على إنجازها، ولقد كانت فرصة ثمينة جداً في حياتي العلمية والأكاديمية. والشكر أيضاً لسماحة الشيخ محمد تقي سبحاني الذي تفضل بمراجعة الدراسة وقدم ملاحظاته القيمة حولها.

كما أشكر زوجتي وابنتي على صبرهما وتحمُّلهما مترتبات النظام الحياتي القاسي الذي فرضته ظروف إعداد هذه الدراسة، وشكري المميَّز

للأخ رامي مصطفى الذي ما انفكّ منذ أكثر من عامين يقف إلى جانبي بقدم الخدمات الفنية في التنضيد والطباعة بعقل يتجاوز، بكثير، عمره القليل وبروح متألقة في ميادين السخاء والعطاء.

والشكر دائماً، أولاً وأخيراً، لله سبحانه وتعالى على توفيقه الواضح ومشيئته الكريمة.

حسن سلهب

تحويطة الغدير 27/ 8/ 2010

مصادر الدراسة

يمكن القول إن فرضية الدراسة لا تحصر الباحث بنوعٍ من المواد، أو فترة من فترات التاريخ، فالعلاقة بين علم الكلام والتأريخ لا تتجسّد في نوعٍ من أنواع المواد دون غيرها، كما لا تظهر في فترة من الفترات حصراً. إنها فرضية عامة تستوعب معظم أنواع المواد التاريخية، مع التفاوت في مستوى الظهور والأثر. غاية ما في الأمر أنه عندما لا نلاحظ أثراً واضحاً للكلام فإن ذلك قد يعني موافقة ضمنية للكلام على مسار الأحداث ومضمونها، أو لا وجود لمقولات كلامية تحول دون التأريخ حسب الروايات المتوافرة، وبعبارة موجزة الإفساح في المجال أمام مؤثرات أخرى سياسية أوثقافية عامة غير متعارضة مع الاتجاه الكلامي العام. ذلك أننا نفترض أن أكثر الأعمال التأريخية الإسلامية تمت على خلفيات كلامية خاصة أو غايات دينية عامة، ومن الصعب العثور على عمل تأريخي إسلامي خالٍ من خلفية كلامية خاصة، أو غاية دينية عامة.

فاختيار الفترة، وتحديد الموضوع، واعتماد الروايات، والاكتفاء ببعض المواد هنا، والتوسُّع بالمواد هناك، ثم الترتيب والتأويل والتعليق،

فضلاً عن الربط والاستنتاج، كل ذلك، وغيره، لا يمكن أن يتم من دون خلفية كلامية أو غاية دينية عامة، بشكل مباشر أو غير مباشر.

لكن، ومع ذلك، لا ضرورة للتدليل على أن بعض المواد التاريخية تنطوي على أثرٍ كلامي أكثر وضوحاً وقوةً من مواد أخرى، وبعض العناوين تسمح للكلام بدورٍ أوسع وأشد تأثيراً من عناوين أخرى، بل يمكننا القول إن ثمَّة أحداث جاءَت معاكسة للطروحات الكلامية، ما يعني إمكانية ظهور هيمنة كلامية سافرة في التأريخ لهذه الأحداث بغية تصويبها أو إعادة توجيهها من جديد.

انطلاقاً مما تقدَّم اقتضت الضرورة انتقاء بعض المصادر، وبالتالي الاعتماد عليها بشكل رئيس دون غيرها.

أ ـ مصادر كلامية ذات مضمون تاريخي

يمكن اعتبار كتاب «تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل» للقاضي المتكلم أبي بكر الباقلاني (ت 403هـ) أبرز مصدر كلامي ذي مضمون تاريخي اعتمدت عليه هذه الدراسة، فقد حوى هذا الكتاب مواد نظرية وتطبيقية تساعد على ضبط العلاقة بين الكلام والتأريخ عند أشهر المتكلمين السنّة خلال الربع الأخير من القرن الرابع الهجري. وقد تميز هذا الكتاب بلغة بليغة، وأسلوب جذاب، ومضمون غني، مع منهج متماسك قل نظيره في المؤلفات الكلامية.

لقد تمكنت من خلال التأمل في فصل «الإمامة» من هذا الكتاب الخروج بنتائج بالغة الأهمية على مستوى التحقُّق من فرضية الدراسة،

وبالرغم من نقدي للمواد التاريخية التي اعتمدها، إلا أنني خرجت بانطباع إيجابي في تقديري لهذا المصنَّف التراثي الثري.

في موازاة كتاب الباقلاني، كان كتاب «النصرة لسيد العترة في حرب البصرة»، لمحمد بن النعمان، المعروف بالشيخ المفيد (ت. 413هـ)، وقد اعتمدت على هذا المصنَّف الغني في عرض قضية الخروج على الخليفة الثالث، كذلك، وبشكل رئيس، على تفاصيل حرب البصرة.

وقد تضمن هذا الكتاب مقاربة تاريخية بالغة الأهمية على مستوى فرضية الدراسة، حيث تجلَّت مندرجات هذه الفرضية بصراحة المؤلف، كما بدت في تناوله للروايات التاريخية، ولكن في ظلِّ مقولات كلامية تسمح بالمزيد من النقد والتحليل. وبذلك يمكن القول إن المفيد قدّم تأريخاً لحرب البصرة أكثر دقة ونضجاً، لكن على خلفية كلامية واضحة، بينما قدَّم الباقلاني تأريخاً لبعض القضايا التاريخية الخاصة بالخلفاء الراشدين، أدنى مستوى على صعيد المنهج التأريخي، وبخلفية كلامية واضحة أيضاً.

يأتي كتاب «الاحتجاج» للطبرسي، من أعلام الشيعة في القرن السادس الهجري، في الدرجة الثالثة من الأهمية في هذه الدراسة، من دون أن يعني ذلك تبوؤه المكانة نفسها للكتابين السالفي الذكر. فقد بدا أقل قيمة من الناحية المنهجية، على الرغم من تأخره عنهما زمنياً؛ وذلك لأنه كتاب رواية وجمع. وربما كانت قيمته الرئيسة في دراستنا تكمن في مدى كشفه عن التأثر بالمقولات الكلامية الخاصة بالمصنِّف. وقد وضعنا هذا الكتاب في موازاة كتاب «تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل» للباقلاني

بغية تحقيق التوازن، لكون مؤلفه أحد أعلام الشيعة، كما كانت لنا إفادة محدودة منه في مجال الحديث عن الإمام أبي حنيفة.

أما كتاب «الشافي في الإمامة»، لعلي بن الحسين، المعروف بالشريف المرتضى (ت 436هـ)، فقد كان أكثر الكتب الكلامية التي اعتمدناها متانةً وتماسكاً، بالرغم من قلة المواد التاريخية التي يتضمنها، فقد حوى مادة علمية خاصة بالخبر المتواتر، كما كانت له مقاربات تاريخية، ذات منهج متقدم، لا سيما في الحديث عن طلحة والزبير وعائشة في حرب البصرة، والدفاع عن هشام بن الحكم.

المصادر الكلامية، ذات المضمون التاريخي، التي اعتمدت عليها في هذه الدراسة بعد هذه الكتب الأربعة، هي مصادر الفرق، أولها «الفصول المختارة من العيون والمحاسن» للشيخ المفيد، وهو كتاب يحتوي أصنافاً عديدةً من المقاربات الكلامية، أما تناوله للفرق الشيعية، وهذا ما استفدنا منه، فيقتصر على قسم صغير من مضمون الكتاب، ولكنه يفي بالهدف المقصود، كما يصلح كمادة للمقارنة مع المصادر اللاحقة.

ويأتي كتابا عبد القاهر البغدادي (ت 429هـ): «أصول الدين» و«الملل والنحل» بعد «الفصول المختارة» بالترتيب الزمني، ولكن لم يتضمنا مادة تاريخية دقيقة حول الفرق الشيعية، فقد بدت هذه الفرق مغايرة لما هو موجود عنها في معظم مصادر الدراسة، وذلك ما أعطاها دوراً مؤثراً في تحقيق فرضيتها القائمة، في الأساس، على إثبات المغايرة بين المصادر الكلامية في التأريخ للموضوعات الواحدة.

أما كتاب «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، لعلي بن أحمد،

المعروف بابن حزم الظاهري (ت 456 هـ)، فقد شكل أنموذجاً واضحاً عن تعاطي أعلام الكلام مع القضايا ذات المضمون التاريخي، فقد اعتمد على حكمه في إيمان أو كفر الفرقة عندما حاول التأريخ لها، بل إنه صرَّح بذلك في مقدمة كتابه الذي جعله أداة لكشف المستور، أو المضمر، في كفر وإلحاد الفرق، لا سيما الشيعية منها! ويمكن اعتبار أكثر رواياته خاصة وغير موافقة لمصادر الدراسة.

بعد عبد القاهر البغدادي، وابن حزم الظاهري، كانت لنا استفادة من كتاب «التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين» لشاهفور [شاهبور] بن طاهر بن محمد، المعروف بأبي المظفر الإسفرايني (ت. 471هـ)، وما لاحظناه في المصادر الثلاثة السابقة من تباين واختلاف تكرَّر معنا في هذا الكتاب، ولكن كما ألمحنا أعلاه إن هذا النوع من المصادر، على عِلاَّته وضعفه المنهجي، يصلح عيِّنات مفيدة في مقام التدليل على ارتباك المتكلمين في التأريخ، وكلمة ارتباك هنا قد تكون أكثر دقة من أية عبارة أخرى؛ لأننا عثرنا على تباينات واختلافات غير مسندة أو منتظمة في سياق محدَّد، فقد كان الكلام عن الفرق الشيعية، وهي الفرق التي اخترناها، كضابطة في المقارنة لأسباب ذكرناها في مقدمة الفصل الأول من الباب الثالث، من دون خلفية واضحة إلا خلفية الكفر والعدواة، ما يعني أن الموقف الكلامي كان العنصر الوحيد المؤثّر في رسم صور هذه الفرق.

قد يكون كتاب «الملل والنحل»، لمحمد بن عبد الكريم، المعروف بأبي الفتح الشهرستاني (ت 548هـ)، أكثر مصادر الفرق التي اعتمدناها توازناً وشمولية، فقد حوى الكثير من الإشارات التاريخية المفيدة، كما

اعتمد نظاماً في الحديث عن الفرق أوحى بمستوى عالٍ من الإحاطة والدقة، من دون أن يعني ذلك عدم وقوعه في مبالغات هنا أو أوهام هناك. لقد اعتمدنا على هذا الكتاب في غير مكان من هذه الدراسة، ولم تقتصر الفائدة عليه في أخبار الفرق، كما هو حال معظم مصادر الفرق المعتمدة، فقد كان مفيداً في الترجمة لأعلام المذاهب الفقهية والكلامية التي عنت بها الدراسة.

تبقى الإشارة الأخيرة إلى كتاب «تلخيص المحصّل»، للخواجة نصير الدين الطوسي (ت 672هـ)، حيث اقتصرت الاستفادة منه على فرقتي الكيسانية والزيدية، وبالرغم من توافقه مع الشهرستاني في بعض الروايات في هذا الشأن، إلا أن تباين معطياته مع معطيات الشيخ المفيد والمصادر الثلاثة الأخرى كرَّست فكرة الضعف المنهجي في التأريخ للفرق عند المتكلمين.

لقد شكَّلت هذه المجموعة المفيدة من المصادر قاعدة متينة للانطلاق في البحث، وبالرغم من اختلافها وتعارضها، وحتى تناقضها، فقد كانت في مواصفاتها هذه أكثر إفادة وأقوى دعامة لفرضية الدراسة. ويمكن القول: إن هذه المجموعة من الكتب غطت الجانب المباشر من إسهام المتكلمين في أعمال التأريخ.

ب ـ مصادر تاريخية عامة

فيما يتعلق بإشكالية الدراسة فقد حاولت الاستفادة من ثلاثة كتب تراثية تصدَّت لعلم التاريخ، وهي «المقدمة» لابن خلدون (ت 808هـ)، و«مختصر التاريخ» للكافيجي (ت 879هـ)، و«الإعلان بالتوبيخ لمن ذم

التاريخ» بمقاربة الإشكالية من الخارج، ولم تدخل في ثناياها وتفاصيلها الدقيقة، ما جعل الاستفادة منها مقتصرة على هذا البعد دون غيره.

شكل كتاب «المنتظَم في تاريخ الملوك والأمم» لعبد الرحمن بن علي، المعروف بأبي الفرج بن الجوزي (ت 597هـ) أبرز المصادر التاريخية العامة للدراسة، ولكونه حنبلياً ومياًلاً لأهل الحديث توقعنا اختلافه عن المصادر العامة الأخرى، وهذا ما توصلنا إليه، وقد تم الاعتماد عليه في أكثر فصول الدراسة، وهو المصدر الوحيد الذي عَبَرَ الفصول، بدءاً من الباب الثاني لما تضمنه من روايات مختلفة ومثيرة في الوقت نفسه، فلقد كان حاضراً في محتوى الفصل الأول، حيث الحديث عن الخلافة في العهد الراشدي، كما كان مؤثراً في الحديث عن الخروج على عثمان ومقتله وحرب البصرة. أما في باب التأريخ للأعلام، فقد كانت رواياته تحت الضوء في ترجمة أئمة المذاهب السنية الأربعة وأبي الحسن الأشعري. لا يعتبر كتاب ابن الجوزي متأخراً من الناحية المنهجية، مقارنةً بالكتب السابقة أو اللاحقة؛ ولكنه يعتبر من أكثر المصادر التقليدية خضوعاً للكلاميات في مجال الترجمة للصحابة وأعلام المذاهب، وهذا ما قدَّمه عن غيره من المصادر التقليدية في هذه الدراسة.

«الإمامة والسياسة» لمؤلف مجهول، وقد نُسب لابن قتيبة المتوفَّى سنة 276هـ، من دون أن يحظى ذلك بإجماع المؤرخين في عصرنا الحاضر، قيمة هذا المصدر تكمن في مقارباته الخاصة لمعظم أحداث العهد الراشدي، فلقد بدا متحرِّراً، بعض الشيء، من أكثر المقولات الكلامية المذهبية التي وقع فيها معظم أصحاب المصادر التقليدية العامة،

فضلاً عن المتكلمين المؤرخين، وقد رأينا اعتماده بسبب هذا المنحى المختلف في عرضه للروايات، لما في ذلك من إمكانية اعتباره محوراً في المقارنة بين المصادر، وهذا ما حدث فعلاً، حيث تم عرض روايته في طريقة وصول الخلفاء الراشدين إلى الخلافة، كما تم التوقف عند رواياته في الخروج على عثمان ومقتله وحرب البصرة.

واذا كان ابن الجوزي قد اتخذا اتجاهاً متسامحاً مع الصحابة، فقد بدا صاحب الإمامة والسياسة وسطياً بمعنى من المعاني، ما أمَّن مساحة جديدة تساعد على فهم تاريخ ذلك العهد، مضافاً إلى دوره في إلقاء الضوء على علاقة كلام المؤرخين بتاريخهم.

في المصادر التقليدية العامة كانت لنا استفادة ملحوظة من «تاريخ اليعقوبي» لأحمد بن أبي يعقوب، المعروف باليعقوبي (ت 284هـ)، لا سيما في الباب الثاني، خلال الحديث عن الخلافة الراشدة وأحداث الفتنة. وميزة اليعقوبي، كما أشرنا إلى ذلك خلال الدراسة، تكمن في اختلافه عن معظم المصادر العامة المعاصرة له، فعلى الرغم من توافر المواصفات التي تجعله من المصادر التقيلدية العامة، إلى جانب البلاذري والمسعودي والطبري وغيرهم، فلقد بدا هذا المؤرخ مختلفاً في رواياته، بشكل لا مثيل له في صفوف هذه المجموعة، ما أمَّن توازناً فائق الأهمية في مقاربة القضايا التاريخية، لا سيما ذات الطابع المذهبي منها. ومادة اليعقوبي هي أقرب مواد المصادر التقليدية العامة إلى الشيعة، لا سيما في تأريخه لأئمة الإمامية منهم.

يأتي كتاب «تاريخ بغداد»، لأبي بكر أحمد بن علي، المعروف بالخطيب البغدادي (ت. 463هـ)، بعد كتابَيْ «الإمامة والسياسة» و«تاريخ

اليعقوبي» من حيث الأهمية في هذه الدراسة، وبالرغم من أن الاستفادة منه اقتصرت على ترجمة أبي حنيفة والشافعي وابن حنبل، مضافاً إلى أبي الحسن الأشعري، فلقد كانت رواياته في أبي حنيفة واحدة من أكثر المفارقات أهمية، حيث توقفت الدراسة عندها بشكل مطوَّل للخروج بحقائق جديدة في سياق التدليل على قوة فرضية الدراسة. لقد كان البغدادي مكشوفاً في ترجمته لأبي حنيفة، كما كان مُستغرباً في ترجمته لأبي الحسن الأشعري، وبالرغم من قوله بالأشعرية فقد بدا ميالاً إلى أهل الحديث في ترجمته لهاتين الشخصيتين الشهيرتين في التاريخ الإسلامي.

أما كتاب «روضات الجنات» لمحمد باقر الموسوي، المعروف بالخوانساري (ت 1313هـ) فلقد تم اعتماده بغية تحقيق نوع من التوازن بين المصادر، فهو أحد أعلام التاريخ عند الشيعة، وبالرغم من أنه متأخر جداً، إلا أن كتابه بدا تقليدياً على غرار كتاب ابن الجوزي والبغدادي، ونستوحي من مضمونه اعتماده على مجموعة كبيرة من مصادر الشيعة المبكرة، التي يبدو أنها لم تعد موجودة في هذا الزمان، ويكفي القول: إنه المصدر الشيعي الأبرز، الذي عثرت عليه، ويمتلك المواصفات المفيدة في هذه الدراسة. لقد اعتمدتُ على الخوانساري في تقديم صور أئمة المذاهب السنية الأربعة، كما إعتمدتُ عليه في ترجمة أبي الحسن الأشعري، وقد تمكنّا من الخروج بنتائج غير عادية من هذا المصدر التقليدي المتأخر.

تبقى الإشارة إلى كتاب «رجال النجاشي»، أحمد بن علي النجاشي، المعروف بالنجاشي (ت 450هـ) و«الفهرست» لمحمد بن الحسن الطوسي (ت 460هـ)، وهما مصدران مفيدان في الترجمة لأعلام

الشيعة، وقد اعتمدت عليهما في ترجمة هشام بن الحكم وصاحب الطاق، كذلك كانت لنا إستفادة محدودة من «الفهرست» لأبي الفرج محمد بن أبي يعقوب، المعروف بابن النديم (ت بعد 380هـ)، وكذلك «وفيات الأعيان» لأبي العباس أحمد بن محمد، المعروف بابن خلكان (ت 681هـ).

تجدر الإشارة إلى أننا في هذه الدراسة لم نستنفد البحث في هذه المصادر، وقد اكتفينا بالإشارات العابرة؛ لأن كلَّ واحدٍ منها يستوعب دراسة خاصة تكفي بذاتها للتدليل على قوة فرضيتنا، ربما كان ذلك سبب الاكتفاء بهذا العدد المحدود كي لا تتسع الدراسة، وبالتالي تخرج عن الحدود المرسومة لها.

أما في ما يتعلق بالمراجع، فإنني لا أبالغ إذا ما قلت إنني، وفي حدود اطلاعي، لم أعثر على مرجعٍ تناول إشكالية هذه الدراسة على نحوٍ مباشرٍ وبنّاء. فعلى الرغم من تعرّض الكثير من المراجع لهذه الإشكالية، فقد بدت إسهاماتها عامّة ومجملة، ولم تتوغل في عمق المواد التاريخية ذات العلاقة.

ومع ذلك، فقد كان لنا رجوع إلى كتاب «مناهج التأريخ عند المسلمين» للمؤرخ الألماني فرانز روزنثال، وبعض المؤرخين العرب كعبد العزيز الدوري في كتابه «بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب»، وكتابان لعبد الله العُروي «العرب والفكر التاريخي» و«ثقافتنا في ضوء التاريخ»، وكتاب «الفتنة» لهشام جعيط، و«نظام الزمان العربي» لرضوان سليم، وأخيراً كتاب «مسائل المنهج» للأستاذ إبراهيم بيضون الذي تضمن دراسة مفيدة حول منهج الشيخ المفيد.

مدخل

1 ـ علم الكلام والتأريخ

السؤال الطبيعي هنا هو في أي جانب من علم الكلام نبحث وأي تأريخ نقصد، وما علاقة التأريخ، كسجل لسلوك الإنسان عبر الزمن، بعلم الكلام الذي يبحث في أصول العقيدة وتجريدات الإيمان؟

1 ـ علم الكلام

إن علم الكلام الذي نبحث فيه لا يرتبط بمعارف خاصة بالله سبحانه وتعالى، ذاتاً أو صفاتٍ، فهي من الأمور التي لم تكن بنفسها، يوماً ما، مؤثرة تأثيراً مباشراً برؤية المؤرخ لأحداث التاريخ؛ لكن الاختلاف حولها، وتعارض الآراء فيها، فعل فعله في الفرق والنحل، فغدا الإيمان بمعارف إلهية، بطريقة ما، مؤثراً في عملية التأريخ، لا من زاوية مباشرة، لكن من زاوية التأثير غير المباشر، أي، أن الموضوع لا يرتبط بحقيقة المعارف، بل بعملية التصنيف التي تم إِجراؤها لأصحاب تلك المعارف أو الفرق؛ بحيث انعكست طبيعة التصنيف، سواء أكانت إيجابية أو سلبية، على ما يصدر عن تلك الفرق، ومن بين ذلك المعارف

التاريخية. ويمكن القول إن موضوع الإمامة، كقضية كلامية رئيسة، شكل مسوِّغاً مشروعاً وباباً واسعاً للمتكلمين للدخول في التأريخ، وبالتالي ممارسة دور الهيمنة على مواده.

والأمر يتضح، بصورة أكثر تأثيراً، في موضوعات أخرى، مثل تراجم كبار الصحابة والتابعين، فضلاً عن أئمة الفقه والحديث، وغير ذلك من أعلام العلوم الإسلامية. لقد جرى تقويم الرجال دون التعرُّف إليهم أحياناً، كما جرى تقويم الفرق والمذاهب دون أية فكرة عن مناهجها أو مقولاتها في بعض الأحيان. ومن جهة أخرى تم افتراض سِيَر لهؤلاء الرجال، وصور لتلك الفرق، وما كان على المؤرخين إلا أن يتناغموا مع تلك السير أو الصور المفترضة.

إن قوة علم الكلام هنا، لا تكمن في عبقرية أعلامه، أو كثرة نتاجاته، بل في تناوله لأخطر وأدق المسائل التي تدور في ذهن أي مسلم. لقد تمكن أعلام الكلام من تحديد المسارات الوحيدة المؤدية إلى الخلاص في الدنيا والآخرة، وصوَّروا المشاهد المحتومة التي سوف يعيشها كل مسلم في الدنيا والآخرة، لقد تمكَّنوا من السيطرة على أهم وأخطر نقطة في التفكير الإسلامي. وإذا كان الناس، بطبيعة الحال، ميالين لأهل منطقتهم ولغتهم، أو سياستهم ومصالحهم، فما بالهم وقد اخترعوا معياراً يتجاوز كل ذلك، فباتوا ميالين، إلى ما هو أشد من ذلك، لأهل حقيقتهم وطريقتهم.

وما نقصده بعلم الكلام هنا إنما يتعلق بنفوذه، أكثر مما يتعلق بأفكاره، وبآثاره أكثر من مقولاته، وبفعله أكثر من مضمونه. وسنرى أن دور علم الكلام قد يكون محدوداً في بعض الأحيان، وحاسماً في أحيان

أخرى، كما قد نرى غياباً له في بعض المواد، لكن من المؤكد أن أثره في الكتابه التأريخية الإسلامية وصل إلى حدود بعيدة. وفعله في هذه الكتابة ارتقى إلى مستوى الهيمنة، ذلك أن القسم الأكبر من التأريخ الإسلامي غير محايد، ومضامينه لا تخلو من عناصر مذهبية.

إذن، إن فعل علم الكلام بدأ من خلال الخلفية التي كتب بها الكثير من المؤرخين موادهم، واستمر من خلال تقديمه لمعايير حاسمة في صحة هذه المواد وصدقيتها.

لقد كان السعي الدؤوب عند أهل الكلام لتعيين الفرقة الناجية، أو الطائفة المحقة، أو المذهب الصحيح، بالغ التأثير على الجميع. فمن جهة كان المؤمنون بفرقتهم، أو طائفتهم، أو مذهبهم، يسجِّلون الوقائع الخاصة على حساب الوقائع العامة، ويشكِّلون المسارات الخاصة في التاريخ على حساب المسارات العامة، ثم يصنِّفون الرجالات وفق معاييرهم في التصحيح والتفسيق والتكفير، ومن جهة أخرى تم وضع كل العلوم الدينية للآخرين موضع الشك، إن لم نقل موضع النقض، وغدت مصادر الآخرين مصادر عند الآخرين فقط، وحقائق الآخرين حقائقهم دون غيرهم. نعم إن علم الكلام لم يتناول، مباشرة، الكثير من المواد التاريخية المحفوظة، وعلماء الكلام نأوا بأنفسهم حتى عن تناول التأريخ كواحدة من موضوعات العلم لديهم؛ لكنهم أعطوا القيمة للمصادر التاريخية، ومنحوا الصلاحية لمعظم المؤرخين، وبات اللجوء إليهم ضرورياً قبل التعرُّف على ذلك المصدر، أو إقرار صلاحية المؤرخ الذي صنفه.

يكفي، في كثيرٍ من الأحيان، لرد المادة التاريخية، القول: إن

صاحبها فلان من الفرقة الفلانية، كما يكفي، في معظم الأحيان، لتقبُّل المادة التاريخية، القول: إن صاحبها من أصحابنا، أو هو من أعلام فرقتنا. وإذا ما جرت استعانة بما لدى الآخرين، فهو من باب إفحام الخصم من مصادره، أو تأكيد المصدر الخاص عبر مواد من المصدر المخالف؛ فالاطلاع على مصادر الآخرين هو اطلاعٌ على الذات عند الآخرين، وبحث عنها على صفحات مصنفاتهم.

لقد تمكن علم الكلام فعلاً من إِجراء تصنيف حاد للمجموعات في الإسلام، وشكَّل، ببعض مقولاته الرئيسة، أخطر عملية فرز بين المسلمين، ولم يتسنَّ لعلم آخر من العلوم الدينية أن تسبَّب بهذا الحجم من الانقسام والتفسُّخ، ثم إنه كان عميقاً إلى الحد الذي كان بمقدوره أن يعكس ما لديه على معظم نتاجات العلوم الدينية في الإسلام، وفي مقدمتها علم التأريخ.

2 ـ التأريخ

إن التأريخ الذي نبحث فيه هنا هو التأريخ الذي أُريد له أن يكون تجسيداً تاماً للفكرة الإسلامية، حول الإنسان، ونوع الحياة التي ينبغي له أن يعيشها كما كان يعتقد معظم الذين زاولوا الكتابة التاريخية الإسلامية. إنه الماضي، كما كان يراه هؤلاء، من زوايا قناعاتهم الدينية، ومثالياتهم الروحية.

من هنا، فإن البحث سوف يقتصر على مجموعة من الأحداث والوقائع، ذات الصلة المباشرة بقضايا كلامية كي يتسنى لنا، بسهولة أكثر، تسليط الضوء على الخلفية الكلامية، وبالتالي بلورة المفاهيم الخاصة بهذا المجال. ومن الطبيعي أننا لن نستطيع الإحاطة بكل المواد

التاريخية، أو حتى العناوين الخاصة بهذا المجال، وسنعتمد عيِّنات محدودة، في مصادر معدودة، من شأنها فتح الأبواب في هذا الاتجاه.

وقناعتنا أن معظم المواد التاريخية تنطوي على خلفيات كلامية، وإن تفاوت ظهور ذلك، أو أثره، لدينا. فالإيمان بصورة معيّنة للرجال في الإسلام سوف لن يؤثر في كتابة تاريخ هؤلاء الرجال فحسب، بل سيمتد هذا التأثير إلى الأتباع والأنصار على مرِّ التاريخ، ويكفي، في بعض الأحيان، الانتماء الاسمي، أو الشكلي، لكي ينال اهتماماً في التأريخ، وبالتالي الحصول على الوضعية اللائقة في الروايات والأخبار. والأمر نفسه في ما يتعلق بصوابية الفرقة أو الطائفة، حيث ينسحب الصواب على سلوك كل من له علاقة انتماء بهذه الفرقة أو الطائفة، على مختلف الأصعدة والمستويات.

وكما يستفيد المحسوب على الرجل أو الفرقة من خيرات التأريخ الخاص بها، فإنه سيتضرَّر، حكماً، عندما يُكتب التأريخ بأيدي خصوم هذا الرجل أو تلك الفرقة؛ ولأن الأمور، عادةً، تجري ضمن تيارات تأريخية عامة، فلا نكاد نعثر على خصوصيات هنا أو هناك، فالكل مندرجٌ ضمن رؤية تاريخية واحدة، والمواصفات تشمل الجميع دون استثناء.

بهذه الطريقة جرى التأريخ للشخصيات الشيعية، أو ذات الميول الشيعية، فمن جهة يكفي القول بتشيُّعها لتسليط الضوء على إنجازاتها ومواقفها، فضلاً عن صدقها ونقاوتها، ومن جهة أخرى يغدو هذا القول سبباً كافياً لنفي الكثير من الأخبار المضيئة حولها، فضلاً عن التشكيك بعلمها وسيرتها.

ونستطيع أن نكرِّر الكلام نفسه في ما يتعلق بالشخصيات السنية، على تنوُّع مذاهبها، حيث جرى التعامل مع المواد التاريخية الخاصة بها، سلباً أو إيجاباً، بطريقة حالت دون تطوُّر الوعي التاريخي في هذه المجالات. ولم تكن المواد التاريخية الخاصة بالفرق أقل عرضة لهذا النوع من الجموح في الكتابة التاريخية.

وما يثير الغرابة، في كثيرٍ من الأحيان، امتداد التكريم، وانسحاب الصواب، على شخصيات وجماعات ودول تعلَّقت، صدفةً، أو بشكل واهٍ لا مضمون له، بمصادر التكريم أو الصواب من الرجال أو الفرق، فترى المؤرِّخين في سعي حثيث لاكتشاف عناصر التفضيل والحق فيها، دون أن يوفَّقوا لذلك في أحيان كثيرة.

وكما استفادت هذه الشخصيات والجماعات والدول من المؤرِّخين ذوي الميول المتقاربة، فقد تضرَّرت أيضاً من المؤرِّخين ذوي الميول المخالفة، وبذلك تم إهمال الكثير من المواد التاريخية المتصلة بهذه الشرائح، ما أدى إلى فجوات وانقطاعات عديدة خلال فترات طويلة من التأريخ.

فالأحكام المسبقة لم تعدِّل في المواد أو تلوِّنها فحسب، بل أسهمت في ضياعها نهائياً في بعض الأحيان، وهذا أخطر ما تسبّبت به الكلاميات في المواد التاريخية. صحيح أن هذا النوع من المخاطر دفع بالكثير من أعلام الرجال والفرق لحفظ المواد الخاصة بهم، لكن ذلك كان يتم وفق معايير ومناهج خاصة لم تعوِّض الخسارة، إلا بشكل محدود.

لا تدَّعي هذه الدراسة أنها سبقت في لفت النظر إلى موضوعها، ولكنها، ولغاية الآن، تفترض أنه لم يتم بحث هذا الموضوع على النحو

الذي تصدَّت له. فإنَّ طرح تأثر المؤرخين بخلفياتهم الكلامية ليس جديداً، ولكن الجديد هو في تعيين مساحات التأثر، ومظاهر ذلك، في المزاولة الفعلية لكتابة التاريخ، وما ينجم عن ذلك من نتائج تسهم في قراءَة أكثر حذراً وتوازناً للمادة التأريخية الإسلامية. وإذا كان الكل يتهم الكل بالخضوع للآراء المذهبية، فإن كل المادة عرضة للبحث والمناقشة، لا سيما المعطيات التي تؤثر مذهبياً.

الباب الأول

مقدّمات نظرية ونماذج تطبيقية

الفصل الأول

I ـ آراء ابن خلدون والكافيجي والسخاوي

1 ـ ابن خلدون

أشار ابن خلدون (ت 808هـ) في مقدمته إلى موضوع «التشيُّعات للآراء والمذاهب»[1]، واعتبر ذلك مورداً من موارد أخطاء المؤرخين ومغالطاتهم، و اتهم أهل الآراء والنحل بأنهم في وضعيات لا تسمح لهم بـ«التمحيص والنظر»[2]، وأنهم يتقبَّلون الأخبار لمجرد كونها متوافقة مع ما يميلون إليه من أفكار وقناعات، والقضية عنده تكمن في غياب التوازن والاعتدال في مثل هذه الأحوال. وإذا تمادينا برأي ابن خلدون، فبالإمكان القول: إن هذا الاتهام يتناول كل نقلة الأخبار في التاريخ؛ لأنه لا يوجد ناقلٌ للخبر لا يحمل رأياً، أو يرتبط بنحله، نعم هنالك بعض الأخبار التي لا تتصل مباشرة بالآراء أو النّحل، وهي أقل الأخبار،

---

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، مؤسسة الأعلمي، بيروت، د. ت، ص 35.

(2) المصدر نفسه.

وأدناها أهمية في التاريخ، بل يمكن القول: إنها كذلك لمجرد كونها لا تتصل بآراء المؤرخ أو نحلته، وهذه واحدة من معضلات وجدليات التأريخ الكبرى. وابن خلدون هنا لا يبحث في مفاهيم الروايات أو دلالاتها فحسب، بل إنه يشير إلى أصلها وأساسها؛ أي إنه يتهم هؤلاء بالكذب مباشرة[1]، وهذا أفصح اتهام، وأوضح خطأ، يقع فيه المؤرخون. ومع ذلك لم تكن مادته التاريخية، التي قدَّمها في تاريخه، بمأمن من هذا الذي حذَّر منه. وللتوضيح فقط نشير إلى أنه وفي سياق ردِّه على التشكيك بنسَب إدريس العلوي، ذكر أن ذلك غير صحيح لأن «تنزيه أهل البيت عن مثل هذا من عقائد أهل الإيمان»[2]، فلقد عبَّر عن رفضه بمنطق عقائدي، وليس بمنهج تاريخي، وقد كان أولى به أن يكتشف في التاريخ دليلاً على رأيه، ولا يلجأ، رأساً، إلى عقائد أهل الإيمان، مع تفهمنا لهذه العقائد واحترامنا لها. كذلك لم يتعرض في تعريفه لعلم الكلام[3] لهذه القضية، أثر علم الكلام في التاريخ، بالرغم من خوضه في ممارسات أعلام الكلام، لا سيما في مجالات التناظر والاستدلال على العقائد.

2 ـ الكافيجي

لقد حاول الكافيجي (ت 879هـ) في كتابه «مختصر التاريخ»[4] الاهتمام بالعلاقة بين علم الكلام والتأريخ، ولكن من زاوية تحديد دور

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص 25.

(3) المصدر نفسه، ص 458 ـ 467.

(4) الكافيجي، **مختصر التاريخ**، مطبوع ضمن كتاب المستشرق فرانز روزنثال، **علم التأريخ عند المسلمين**، انظر قائمة المراجع في آخر الكتاب.

التأريخ في موضوعات علم الكلام، حيث رأى أنه ليس «للمؤرخ التعرض لذلك»؛ لأنه ليس بمقدوره بحث «ذات البارئ جل ذكره، وصفاته»، [1] تلك الموضوعات الخاصة بعلم الكلام.

أما شروط الكافيجي في المؤرخ، فهي نفسها «في راوي الحديث»[2]، ما يعني استمرار النظرة الإسلامية للمؤرخ على طريقة المحدِّث، لا سيما في شرطي «الإسلام والعدالة»[3]، ذلك أن التمييز بين الحديث النبوي والحدث التاريخي لم يتحقَّق عند الكافيجي، ولا عند الكثير من المؤرخين غيره. والاتهام لغير المسلمين، أو غير الملتزمين بشرع الإسلام، سابقٌ، سواء في المواد التاريخية المتصلة بالإسلام أم غيرها. ولمن قال إن التاريخ ينقسم إلى إسلامي وغير إسلامي، فالرؤية الإسلامية تشمل التاريخ، كل التاريخ، والتمييز فكرة تتعارض مع هذه الرؤية.

مع كل هذا الحرص على نظافة المؤرخ ونقائه، لا يمانع الكافيجي من قيام المؤرخ برواية ما يراه «قولاً ضعيفاً»[4]، وذلك ليس من باب الاحتفاظ بالمادة التاريخية، بل من «باب الترغيب والترهيب والاعتبار»[5]. أما إشارته لضرورة «التنبيه على ضعفه»، [6] فهي من قبيل تقديم المادة على حالها من التوثيق، من دون العناية بنقدها، أو تقويمها،

---

(1) المصدر نفسه، ص 337.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه.
(6) المصدر نفسه.

بما يحفظ التأريخ من المواد الدخيلة أو المزيَّفة. وبذلك يكون الكافيجي قد قدَّم هدف الترغيب والترهيب والاعتبار على الحقيقة، وأصبح التأريخ عملية تستهدف غايتها العامة، من دون التوقُّف أو التأمل بموادها. وبعبارة أخرى: لم يعتبر التحقيق عنصراً أساسياً وأصيلاً في التأريخ. وإذا كان الأمر على هذا المنوال، فبالإمكان القول: إن خلفية المؤرخ وغايته تصدران من مكانٍ آخر خارج التاريخ، وهذا لا ينسجم مع مبدأ القيمومة الذاتية للتأريخ. وإذا كنا هنا مع الكافيجي أمام أهداف ليست غريبة، لا سيما هدف الاعتبار، فما بالنا عندما نكون أمام أهداف ترتبط بصميم العقيدة الدينية، كما يراها أعلام الكلام.

نبقى مع الكافيجي لنشير إِلى بعض الآراء التي يمكن اعتبارها نوعية في تلك الفترة، لا سيما في مجال شروط المادة التاريخية، حيث إنّه كان يرى إمكانية تقديم المادة، وإن لم تكن في مقام العلم واليقين، أو مقام غلبة الظن، فوجود مادة متعارضة بلا مرجِّح لا يمنع من عرضها مع «تنبيه على وقوع الاختلاف فيه»[1]. والغاية، هنا، ليست في الترهيب والترغيب والاعتبار، كما لاحظنا آنفاً، بل احتمال أن يظهر «رجحان أحد جانبيه في ما بعد، وإن لم يترجَّح الآن»[2]، ثم يمضي أكثر في هذا الاتجاه، عندما لا يرى مانعاً في تقديم مواد تاريخية لم يظهر فيها حكمٌ، أو توصيفٌ معين، وذلك لنفس الاحتمال الوارد أعلاه، «إذ ربما يحصل الاطلاع عليه في ما بعد»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 341.

(2) المصدر نفسه، ص 342.

(3) المصدر نفسه، ص 343.

إن ما طرحه الكافيجي لم يخرج عن السائد قبله، وبعده، مع مقاربة جديدة تتعلق بعملية التأريخ لجهة طبيعة المواد المسموح بعرضها، من دون التخلِّي عن ارتباط التأريخ بشروط علم الحديث وغايته، وبذلك يكون الكافيجي قد وسَّع في المساحات، من دون التأثير على الخلفيات والغايات.

3 ـ السخاوي

أما السخاوي (ت 902هـ)، فقد كان من أبرز منظّري إخضاع التأريخ لعلم الكلام، حيث اعترض على كتاب التوابين للموفق بن قدامة لأنه تعرَّض للوقائع «التي كانت بين أعيان الصدر الأول من الصحابة»[1]، وبالرغم من إشارته إلى أن أسانيد هذا الكتاب «مختلة»[2]، إلا أن الخلفية الحقيقية لهذا الاعتراض تكمن في أصل إيراد الوقائع والكشف عن الخلافات والصدامات التي جرت مع صحابة الصدر الأول، ويدعم رأيه هذا بقوله: «لِما أُمرنا به من الإمساك عما كان بينهم، والتأويل له بما لا يحط من مقدارهم»[3]. وفي هذا القول منتهى التحكُّم بالتأريخ من قبل علم الكلام وتالياً علم الفقه. وإذا كان في الإمساك ضياع التاريخ، ففي التأويل تغييره، أو إعادة صياغته بصورة غير واقعية. وما قاله السخاوي نظرياً، زاوله معظم أرباب التاريخ الإسلامي عملياً، وفي ذلك ما فيه من تعقيم للمادة التاريخية، وبالتالي جعلها قيد التشكيك، إن لم نقل الإهمال الكامل في بعض الأحيان.

---

(1) السخاوي، **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1983، ص64.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

وفي إطار توضيحه لهذا الرأي، قدَّم السخاوي مثالاً على ذلك يتعلق بموقف الإمام علي في قضية الإفك، حيث جرى كلامٌ له في عائشة زوج الرسول، فيعتبر ما نُقل في التاريخ في هذا الإطار «مما يتعين تأويله»[1]، أي لا بد من تحكيم عقيدتنا بالصحابة في فهم الأحداث التاريخية التي تتناولهم، وبهذه الطريقة تتعقد المادة التاريخية، وبالتالي أصبح التعامل معها شبيهاً بالتعامل مع الآيات القرآنية التي تتحدث عن الذات أو الصفات الإلهية، وانسحب منهج التأويل الكلامي في خصوص الذات والصفات على المواد التاريخية الخاصة بالصحابة، فبتنا أمام عمليات تصفية وتصويب وإعادة صياغة تقطَّعت معها أوصال المادة التاريخية، ولم يعد لدينا أيّ منطق يساعدنا على فهم الأحداث، أو ترتيبها، سوى منطق الكلام، وهذه هي محنة التأريخ.

ولم يكتفِ السخاوي بما تقدَّم، بل أعلن رأيه واضحاً بقوله: «وعندي أن الصواب عدم التكلُّم. . . »[2] في مثل هذه المواقف الدقيقة للصحابة، «إلا عند الاضطرار» إليها. أما المبادرات الجريئة التي قدَّمها بعض الأئمة، كالبخاري والنسائي والخطيب البغدادي، فالمطلوب «تجنُّب اقتفائهم»[3]، وبالتالي عدم الإفادة من موادهم.

مضافاً إلى ذلك فقد قارب الموضوع من زاوية فقهية، أكثر منها تاريخية. وبالرغم من اهتمامه بالتاريخ كعلم، ومقارعته للذين يشكّكون في ذلك، فقد اكتفى بتناول أثر «المبتدعة والدعاة إِلى الضلال»[4] على

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه، ص 65.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه، ص 50.

تغيير وتحريف «الأحكام الشرعية»، محذراً من الأخذ بأقوالهم ومقولاتهم.

وبذلك يكون السخاوي قد كرَّس القواعد الفقهية في الجَرْح والتعديل، ومنحها صلاحية التصرُّف في المادة التاريخية، من دون أن يحدد فاصلاً بين الفقه والتأريخ. وإذا كان ثمَّة دور مؤثر لعلم التاريخ في الفقهيات، فهو دور البحث عن رجال الحديث «والفحص عن أحوالهم»[1]، ولمّا كانت المواصفات محدَّدة في آراء المذاهب ومقولاته الكلامية، فقد أُلزم المؤرخ باستخدام معايير محددة في بحثه أو فحصه، حتى إذا ما قدَّم نتائجه بدت منمَّطة فقهياً وكلامياً، أما التاريخ، بما يعني من سياق للتجارب الإنسانية، فهو أبرز الغائبين عنها.

والسخاوي، كغيره من أعلام التاريخ والدين في الإسلام، لم يرَ غاية لعلم التاريخ الإسلامي تتجاوز خدمة الدين بصورة مباشرة[2]. فهو أحد العلوم التي استخدمها علماء الدين لإنجاز أعمالهم على النحو المناسب، ومتى خرج عن هذه الوظيفة، أو استقال منها، فقدَ غرضه، وضيَّع غايته، ومن ثم خسر قيمته في التجربة الفكرية الإسلامية.

4 ـ مقاربة عامة

إذن، يمكن القول، إن مقاربة تأثير العقائد في أعمال المؤرخين، لم تحظَ بالاهتمام الكافي لدى ابن خلدون والكافيجي والسخاوي، من دون

(1) المصدر نفسه، ص 50.

(2) المصدر نفسه.

أن يعني ذلك عدم إدراكهم لذلك، لكن القضية تختفي تماماً عند التطبيق.

وإذا ما كان لنا تفسير هذا الاهتمام المحدود بواحدة من أخطر الإشكاليات تأثيراً على المادة التاريخية، فيمكن افتراض ما يلي:

أولاً: إن تأثر المؤرخ بعقيدته أمرٌ طبيعي، ولا يلام المؤرخ إذا ما كان منسجماً مع خلفيته الفكرية، إلا إذا كانت خلفيته هذه غير دقيقة. فالاتهام هنا لا يوجَّه لعملية التأثير ذاتها، بل للخلفية رأساً. فليس المطلوب وقوف المؤرخ على الحياد، وبشكل سلبي، بل إن المطلوب هو العكس، وهو أن يكون التأريخ واحداً من أبرز تجليَّات دقة الخلفية وصدقيتها.

ثانياً: إن النظرة للتأريخ، ودوره في العلوم الدينية، لم تسهم بماهية قائمة بذاتها لهذا العلم، وبالتالي لم تخرج به عن كونه أَداة ووسيلة، فهو قريبٌ في دوره من علم النحو أو اللغة، حيث المطلوب التدقيق بسلامة اللغة وبلاغة التعبير، بمعزل عن التوظيف المفهومي للنص. فكما تتوقف وظيفة عالم النحو، أو اللغة، عند تصويب النص أو تصحيحه، تتوقف وظيفة المؤرخ عند تحقيق الحدث أو توقيته. وهناك جهة أخرى هي التي تكمل عملية تحقيق الغرض من تصويب وتصحيح النص، أو تحقيق وتوقيت الحدث.

بناءً على ما تقدَّم يغدو الاهتمام بالعقيدة مباشرة، كما في الأمر الأول، أو بالجهة التي توظف نتائج عمل المؤرخ، كما في الأمر الثاني، هو الاهتمام المناسب، ولا داعي للدخول في حيثيات عمل المؤرخ، لأن مصدر طاقته، وطبيعة غرضه، ومنتهى غايته، كل ذلك موجود في

العقيدة، وليس في هذه الحيثيات، وإذا كان رب العمل هو من يُسيِّر الأعمال للعمال، فلا قيمة للبحث مع هؤلاء في حقيقة وجدوى أعمالهم، وبالتالي مسؤولياتهم عنها.

ثالثاً: ما قدَّمه ابن خلدون في سبيل علمية التأريخ كان رائداً، وما حاول الكافيجي، وبعده السخاوي، تقديمه أسهم أيضاً في تشكيل كينونة ما لهذا الانشغال الفكري الإسلامي في الماضي، لكن، على الأقل من الناحية العملية أو التطبيقية، لم يتمكن هؤلاء، فضلاً عن سواهم، من الانتقال بالتأريخ إلى مصاف العلوم المستقلة، لا في المنهج ولا في الإنتاج[1]. والباحث في التاريخ الإسلامي اليوم، لن يقدِّم إنجازاً علمياً في التأريخ، إذا ما تجاهل هذا الواقع، أو أنكر هذه الحقيقة.

إنّ ما تطرحه هذه الدراسة هو جدارة التأريخ بالقيمومة على نفسه، وبالتالي تجاوز دوره التاريخي، كوسيلة وأداة. ليست دعوة لحرمان العلوم الأخرى، أو الجهات الأخرى، من الاستفادة من مخرجات علم التاريخ، فهذا أمرٌ طبيعي وسيبقى. لكن المطلوب إخراج التأريخ من دائرة الهيمنة الخارجية، لتكون علاقته مع العلوم الأخرى، وعلم الكلام أو العقيدة واحداً منها، هي علاقة إفادة واستفادة، وليست علاقة تحديد غاية، أو غرض، أو نتائج مسبقة؛ وإلا ينتفي قولنا إن التأريخ علم له أغراضه، وغاياته، وأصوله.

في التاريخ الإسلامي قضايا عديدة، كالخلافة والصحابة والأئمة، فضلاً عن النبوة والإمامة، وهي قضايا ذات مضمون تاريخي واضح

---

(1) المرجع نفسه، ص 49.

وغزير، وفي الوقت نفسه هي قضايا كلامية لها مفاعيلها وأبعادها، والسؤال هنا لماذا يجري بحث هذه القضايا من منظور كلامي على الدوام؟ لماذا يتم تناول هذه القضايا التاريخية من منطلقات كلامية فقط؟ وإذا ما تم التعرُّض لأي حدث تاريخي، له مضمون كلامي، فإن المضمون الكلامي هو زاوية النظر، وهو محل الحكم، وهو معيار النتيجة، ليست عملية تجاهل لأقوى المؤثرات في عقل الباحث التاريخي، ولكنها سيرٌ بالتأريخ نحو أقصى حدوده وإمكاناته.

إننا نفترض أن الكثير من التباسات القضايا التاريخية تعود إلى هذا الخلط، وتلك الهيمنة، وبالإمكان تحقيق انفراجات واسعة على مستوى هذه القضايا، إذا ما قُدِّر للتأريخ أن يزاول دوره كاملاً. لن يكون فعل التأريخ سحرياً، ولو لم يتمكن التأريخ سوى من إعطاء كلمته في المبالغات المكشوفة، أو التمويهات المقصودة، لكفاه ذلك دوراً، وفعلاً.

هناك أحكام قاسية جداً بحق الكثير من المؤرخين في التأريخ، وكان يكفي أحدهم أن يُشتبَه بخروجه عن رأي الجماعة أو الطائفة[1]، ليُرمى هو وعمله في مهملات التاريخ. إن الدور المفروض للتأريخ من شأنه تمكينه من مراجعة هذه الأحكام، واستئنافها من جديد. إن أبواباً لا تُحصى مقفلة في وجه الباحثين، لا لسبب، سوى لأنها من خارج الإطار، سيكون بإمكان التأريخ فتحها على مصاريعها، ثم تعميم خيراتها، أو تمييز الغثّ من السمين منها، أمام الجميع.

---

(1) فرانز روزنثال، **علم التأريخ عند المسلمين**، ترجمة صالح أحمد العلي، مكتبة المثنى بغداد، 1963، ص 92 ـ 93.

إن الحقيقة التاريخية لا توجد دائماً في المصادر الخاصة، فطبيعتها لا تمانع من التواجد في المصادر العامة، بل في المصادر المخالفة أيضاً. ولا يكفي القول بمذهب فلان كي ندرك صحة رواياته، بل لا بد من تشخيص موقفه من الحق والحقيقة، ومستوى حرصه على الصدق والصدقية، فقد يكون في ذلك ما يجعل اختلافه محدود الأثر في أعماله، بل لا أثر له في كثيرٍ من هذه الأعمال.

لقد توقف فرانز روزنثال عند عدم ذكر ابن خلدون التأْريخ في سياق تعداده للعلوم، ولم يرَ معالجة هذا العلم في مكان آخر، وبشكل موسَّع، من الكتاب، سبباً كافياً لذلك[1]. قد يكون كلام روزنثال راجحاً إذا ما وافقنا على أن ابن خلدون في مقدمته كان في صدد التأسيس للتأْريخ كعلم، وأن حديثه الجديد كان في هذا الاتجاه. وفكرة عدم اعتبار التأريخ كعلم، لا تحتاج إِلى أدلة كثيرة، في الكتابة التاريخية العربية الإسلامية. ويكفي الحديث في هذا المجال عن مستوى تأثر التأريخ الإسلامي بالعلوم الأخرى، كعلم الكلام والفقه، لاكتشاف تبعيته لهذه العلوم، ومتى عجزنا عن إثبات استقلالية التأريخ لم نعد بحاجة للبحث في كونه علماً أم لا.

(1) المرجع نفسه.

II ـ آراء استشراقية وعربية معاصرة

والتأريخ عند المسلمين لم يكن جهداً علمياً متخصِّصاً، له إستقلاليته وحدوده، بل كان، في كثيرٍ من الأحيان، وسيلة من وسائل الرد على الخصوم، أو دعم الأنصار، وكان أيضاً شكلاً من أشكال العبادة، ينصرف فيه المؤرخ المسلم لعرض التجارب الطيبة لرجالات الإسلام، بدءً من الرسول(ص)، ومروراً بالأئمة وكبار الصحابة والتابعين والأعلام الصالحين على مرِّ التاريخ.

1 ـ هاملتون جب

رأى المستشرق هاملتون جب أن النظرة الدينية عند المسلمين تنطلق من كون التاريخ «صورة التجلي للفعل الإلهي في شؤون البشر»[1]، وقد برز ذلك في شكل واضح في سائر الأعمال التاريخية التي تناولت العهود السابقة للرسول (ص)، وبالرغم من التنوُّع الذي طرأ على هذه النظرة، في ما يخص عهد الرسول (ص) وما بعده، بفعل الانقسام المذهبي، إلا أن جوهر الفكرة لم يتعرَّض لأي تعديل، وانحصر الخلاف في تعيين الطائفة، أو المجموعة الإسلامية، التي يرتبط بها «استمرار ذلك التجلي».

فالمؤرخون المسلمون لم يلاحقوا الوقائع التاريخية فيسيروا معها

(1) هاملتون جب، **دراسات في الحضارة الاسلامية**، تحرير هاملتون ستانفور دشو ووليم بوك، ترجمة إحسان عباس وآخرون، دار العلم للملايين، بيروت، 1964، ص 152.
راجع أيضاً مونتغمري وات، **الفكر السياسي الإسلامي: المفاهيم الأساسية**، ترجمة صبحي حديدي، دار الحداثة، بيروت، 1981، ص96 و97.

وفق الاتجاه الذي تتحرك فيه، بل كانوا يتناولون تلك الوقائع وفقاً للاتجاه العام المرسوم للتاريخ، كما تم على أيدي أعلام الدين، وفي مقدمتهم أعلام الكلام. وبذلك شكلت دراسة التاريخ امتداداً ميدانياً لدراسة «الوحي الإلهي في القرآن والحديث»[1]. وإذا كان السنة قد اعتقدوا بمبدأ «الاستمرار التاريخي»، من دون تخصيص أو تحديد، فقد رأى الشيعة أن «الحكومة الإلهية استمرت في الأئمة» كما يرى جب[2].

انطلاقاً مما تقدَّم ظهرت الأعمال التاريخية لتجسِّد هذه النظرة، أو تلك، فكانت أعمال أبي مخنف، الأخباري الشيعي، تجد في الحركات الشيعية في الكوفة محوراً للتاريخ[3]، بينما وجد آخرون أدوارهم «في الجدال الديني»[4]، حيث يتحول التاريخ إلى مادة للدفاع أو المناصرة هنا، أو «بغية تهدئة الخواطر» هناك، وقد شكلت أعمال الأخباري سيف بن عمر في مقتل الخليفة عثمان بن عفان، مثالاً على ذلك[5].

2 ـ فرانز روزنثال

أما فرانز روزنثال، وبالرغم من توسُّعه الريادي في عرض مناهج الكتابة التاريخية الإسلامية، فقد اقتصر على مقاربة عامة بما يتعلق بتأثير الكلام في التأريخ. فقد اكتشف العلاقة بين دور علم الكلام في التاريخ وظهور أعمال التراجم، ويحلل ذلك عبر اعتبار «الفضائل أو العيوب

---

(1) المرجع نفسه، ص 153.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع نفسه؛ وعبد العزيز الدوري، **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**، دار المشرق بيروت، 1993، ص35 و36.

(4) المرجع نفسه.

(5) المرجع نفسه.

الشخصية»[1] مادة النزاع الرئيسة بين الفرق في الإسلام، وإذا كان الأمر كذلك، فقد بدا تاريخ الأشخاص ميداناً خصباً لإفحام الخصوم أو تعزيز الأنصار.

لقد قدَّم علماء االكلام إطاراً مرجعياً للشخصيات التاريخية المفترض تسجيل أخبارها، وبذلك أعطوا «المؤرخين أعظم فرصة ليصبحوا مفيدين عملياً، وليجدوا لهم عملاً في المجتمع الإسلامي»[2]، وإذا كان الأمر على هذا النحو، فقد حسم علماء الكلام نوع المعلومات التي سوف يتم التركيز عليها، وطبيعة المواصفات التي سوف تشكل معايير رئيسة في تصنيف الشخصيات، أو تقويمها.

وإذا كان أثر علم الكلام واضحاً في تاريخ التراجم، وهو نوع واسع في الكتابة التاريخية الإسلامية، إلا أن ذلك لا يعني غياب هذا الأثر في غير هذا النوع، كتاريخ العهود أو الدول والمدن، ذلك أن الاهتمام بالرجال في التاريخ الإسلامي لم ينحصر في تاريخ التراجم، بل إن التأريخ الإسلامي، بمجمله، لا يعدو كونه تدويناً لسيَر الرجال، ولكن من زوايا ومحاور مختلفة.

لقد رأى روزنثال في تضخم مادة التراجم عبر التاريخ الإسلامي دليلاً على مركزية الشخصية في الحدث التاريخي الإسلامي. وإذا كان العنصر الديني أبرز ما يتجلّى في هذه الشخصية[3]، فإننا سنكون، حتماً، أمام معايير كلامية في تمييز الشخصيات أو التعريف بها.

---

(1) فرانز روزنثال، **علم التأريخ عند المسلمين**، ص 206.
(2) المرجع نفسه.
(3) المرجع نفسه، ص 206.

فالوقائع، مهما بدت ميدانية، خاضعة لعنصر الزمن والجغرافيا ومتطلبات الاجتماع الإنساني، فهي وقائع الرجال بقدر اتصالها بهم، وكشفها عن طبائعهم ومواقفهم ومكانتهم. والأحداث كبيرة ومهمة بقدر اتصالها بالكبار ذوي الأهمية في عقيدة المسلمين وخيالهم. ولم يكن إبداع تاريخ التراجم في الكتابة التاريخية الإسلامية، إلا امتداداً للدور المحوري للرجال في أنواع التأريخ الأخرى. لقد كان الاهتمام والتركيز مغلَّفاً بعناوين عامة، ثم انتقل إلى الأسماء الخاصة، وبدل أن يكون الدخول على الشخصية من باب السنة، أو المكان، أو العهد، فقد تم تجاوز ذلك، وأصبحت الشخصية هي المدخل لكل العناوين الأخرى.

هذا الكلام يبدو ضرورياً؛ لأننا سنكتشف تأثير علم الكلام في تأريخ الرجال كيفما كانوا، وفي أي وضعية حلُّوا، وسيكون من الصعب العثور على أي دور كلامي في التأريخ عندما يختفي الرجال، أو تلتبس علينا صورتهم.

والمقصود بتأريخ الرجال هنا ليست بطولاتهم وأمجادهم الخاصة، كما هي التقاليد العربية السابقة على الإسلام، بل أفكارهم وعقائدهم الخاصة، بناءً على المقولات الكلامية المعتبرة. فالرجال في التأريخ الإسلامي يصنّفون، على الغالب الأعم، وفقاً لمقولاتهم أو انتماءاتهم الكلامية، أو يكونوا هم بأشخاصهم موضوعات كلامية، كما هو الحال مع كبار الأئمة والصحابة.

ونستطيع القول: إن خلفية سطوع أكثر الرجال في التراجم، لا سيما في القرون المتأخرة، يعود بالدرجة الأولى إلى أدوارهم الملحوظة في تعزيز الكلاميات الخاصة، أو تفنيد الكلاميات المخالفة.

أما في الموضوع المذهبي للتأريخ، فقد رأى روزنثال أن المسلمين كانوا ينظرون إلى التاريخ كساحة من ساحات الصراع الديني بين الفرق[1]، لا سيما في المواد الخلافية، وهي أكثر المواد في التأريخ الإسلامي عموماً. فالمعتقدات الشخصية للمؤرخ لا تتجلى، برأيه، في نوع المادة التي يطرحها، بل في نوع المواد التي يغيِّبها، أو يمارس كامل حريته في حذفها وإسقاطها[2]، هذه الحرية التي كانت تسعفه في اختيار مصادره الخاصة لمجرد كونها متناسقة مع الصورة العامة التي رسمها للقضية التاريخية التي يروي عنها، هذه الصورة التي من الصعوبة وصفها بالتاريخية،[3] لكثرة ما تعرَّضت لضغوط العقيدة ونماذجها الجاهزة.

يرى روزنثال أن تاريخ اليعقوبي يشكل، ببعض مواده، مثالاً على رأيه هذا، لا سيما «في تصوير عثمان بصورة غير مُرْضِية»[4]، وفي المقابل أيضاً، ودائماً الكلام لروزنثال، وجد مؤرخو السنة «مادة كثيرة تسيئ إلى تاريخ الإسماعيلة وأدخلوها في كتبهم»[5]. فالإشكالية هنا لا تتعلق بصدق المؤرخ، ولا حتى في مضامين المادة التي يعرضها، فهناك بعض الأدلة على صحتها وسلامتها، لكن الإشكالية تكمن في الخيط الذي أراده المؤرخ ناظماً لكل الأخبار والوقائع التي ساقها وألَّفها. إن هذا الخيط هو صناعة شخصية، والشخصية هنا هي التعبير الخارجي للعقيدة التي يحملها كل مؤرخ.

---

(1) المرجع نفسه، ص 91.
(2) المرجع نفسه، ص 92.
(3) المرجع نفسه.
(4) المرجع نفسه.
(5) المرجع نفسه.

إن ترتيب الأحداث يسهم في كثير من الأحيان، لا في أبعادها ودلالاتها فحسب، بل في تحديد الاتجاه التاريخي العام التي تندرج فيه، حيث لا تشكل سوى مظهرٍ من مظاهره المتوالية. والمفيد ذكره هنا، أن ما يقدِّمه المؤرخ، المتأثر بعقيدته بشكل ملحوظ، لا يقف عند الحد الذي رآه، فالصورة عندما تُعرَض وتُنشَر لا تحمل فقط بصمات صاحبها وخلفياته، بل تصبح خاضعة لعناصر أخرى، هي كل ما تنطوي عليه هذه الصورة من دلالات في اللغة والدين.

3 ـ عبد الله العروي

كتب المفكر المعاصر، عبد الله العروي، عن دور العقيدة في التأريخ، فوصفه بـ«الدافع الأول والعماد الأخير»، [1] واعتبر أن «أخبار النبوة وإسلام كبار الصحابة. . . »، [2] تم تأليفها بهذا الدافع دون سواه، ورأى في تكامل المنطق لهذه الأخبار، وغياب الخلل في الصورة العامة، إنما يعود لتأثير، أو فعل، هذا الدافع، وليس إلى الجهد العلمي في التأريخ.

تحت عناوين «تثبيت العقيدة» تارة، أو «حماية وحدة الأمة»[3] أخرى، نُسِجت خيوط الأحداث التاريخية، وبالرغم من طرق التعديل والتجريح، لكن نوعاً محدوداً من الأخبار تم اعتمادها؛ لأن الهدف هو الذي يملك سلطة الاختيار، وليس واقعية المضمون أو صدق الرجال.

---

(1) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992، ص81.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع نفسه، ص 82.

فكان «منهج الإعراض والتناسي»[1]، أو اللجوء إلى «التشكيك»[2]، تبعاً لإمكانية تحقيق الهدف. إن التأريخ بطريقته هذه، لم يكن سوى وسيلة من وسائل الإعلام، ومادته لم تتجاوز كونها دعاية محترمة في أوساط المثقفين والعناصر المؤثرة في المجتمع.

إن النقد العقلي للروايات التاريخية في التراث الإسلامي لم يتحقق، برأي العروي، بسبب تنامي الروح العلمية في أوساط المعنيين بالتأريخ، بل هو حصيلة حرص هؤلاء على إفحام الخصوم، أو مناصرة الأتباع، ودليله على ذلك أن هذا النوع من الممارسة الذهنية إقتصر على مواجهة «أقوال الخصم المخالف»[3]، أما مع أهل الطائفة والأتباع «فلا يتعدى حدود طريقة الجرح والتعديل»[4]، على حد تعبيره.

إن التعامل مع روايات الآخر توجب أعلى مستوى من الحذر، وتتطلب المرور بسلسلة من عمليات التدقيق والتقصِّي والمطابقة ولزوم المرجِّح وغير ذلك، أما مع روايات الذات، أو من هو في حكمها، فالثقة تغني عن كل هذه الأمور، والأَمانة تكفي هنا لأنها تنطوي على احتمالات عالية في الصدق والحقيقة. فالنقد العقلي، إذن ليس مزاولة علمية، وإنما هو معالجة لقضية تأثير إيمان الآخر على مروياته. أو بعبارة أخرى: هو طريقة في رفع الشك الناجم عن تأثيرات إيمان الآخر[5].

---

(1) المرجع نفسه.
(2) المرجع نفسه.
(3) المرجع نفسه، ص 83.
(4) المرجع نفسه.
(5) المرجع نفسه.

ويلتفت العروي أخيراً إلى عمليات تشريع الكذب ضمن الإطار العقيدي الواحد تحت عناوين عديدة، مثل «حقيقة الباطن» و«حقيقة الظاهر»، أو «التقية»[1]، وغير ذلك من عناوين ترتبط بحماية المذهب أو نصرته، أو حتى تمييزه عن غيره.

4 ـ هشام جعيط

أما هشام جعيط فقد قارب الموضوع من زاوية مختلفة، حيث ردَّ على الكثير من المؤرخين في التراث الإسلامي اتهاماتهم لنظرائهم من المؤرخين، المعاصرين أو القدامى، لمجرد ظهور التشيُّع في مروياتهم، ويرى ضرورة التمييز بين نوعين من التشيُّع، الأول وهو التشيُّع الكلامي، والثاني وهو التشيُّع العاطفي حسب تعبيره[2]. وقدم أنموذجين عن النوع الثاني، وهما لوط بن يحيى، المعروف بأبي مِخنَف، ونصر بن مزاحم، حيث اعتبرهما خارج إطار «ذلك التشيع الذي يريد البرهان والإثبات والمحاججة»[3].

لقد فصل جعيط بين أثر الكلام وأثر التعاطف في التأريخ، ويهمنا هنا الاستفادة من مقاربته هذه للتعرف على حجم الأذى الذي ألحقه الكلام بالتأريخ، حيث قدَّم عبارة سريعة في ذلك عندما لفت إلى تجربة ابن الأَعثم الكوفي، أو «كما يسطع لاحقاً في كتب الاحتجاج»[4]. إذن،

---

(1) المرجع نفسه.

(2) هشام جعيط، **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكِر**، ترجمة أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، 1993، ص 137.

(3) المرجع نفسه، ص 137 ـ 138.

(4) المرجع نفسه، ص 138.

من المفيد التفريق بين هذه النوعين، من دون الركون إلى أي منهما، ومن الواضح أن النوع الثاني أقل خطورة، وقد يكون أكثر أنواع الخلفيات الـتأريخية مقبولية، بالرغم من آثاره المدمِّرة أحياناً.

5 ـ رضوان سليم

قدم رضوان سليم، في كتابه «نظام الزمان العربي»[1]، مقاربة مفيدة في موضوعنا هذا، حيث أشار إلى الرؤية الدينية التي لا تعتبر التاريخ سوى حلقة من حلقات الوجود الإنساني، الذي يبدأ «بلحظة الخلق وينتهي بساعة القيامة»[2]، وبما أن الاتجاه العام معروف، فإن ثمَّة مواد رئيسة لتخطيط التاريخ، وبالتالي المباشرة بتأليفه، من دون حاجة إلى جهود مُضنية في تحقيق ذلك، كما يفعل المؤرخون الذين لا يملكون رؤية شاملة للوجود. وإذ يرى أن ابن خلدون لا يتبنى هذا النوع في فهم التاريخ، بل يطرح تصوُّراً مغايراً له، يقوم على أساس الخضوع «للضرورة الطبيعية من جهة، ولنظام الزمن الدوري من جهة ثانية»[3] فابن خلدون، ودائماً حسب سليم، لا يعتقد أن التاريخ «تجلّ للقدرة الإلهية»، بل هو حصيلة تطوُّرات طبيعية لها علاقة بالجغرافيا والثقافة وتوالي الزمن.

يتابع رضوان سليم حديثه عن الرؤية الدينية للتاريخ، حيث أصبح بالمقدور تدوين تاريخ خاص يتضمن «أخبار يوم القيامة والبعث

---

(1) رضوان سليم، **نظام الزمان العربي: دراسة في التاريخيات العربية ـ الإسلامية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006.

(2) المرجع نفسه، ص 173.

(3) المرجع نفسه.

والنشور»[1]، وأن «زمن الغيب هيمن، شيئاً فشيئاً، على التدوين التاريخي إلى درجة أصبح التمييز بين الفكرة التاريخية والعبرة الدينية شيئاً مستحيلاً»[2].

قد لا نجاري المؤلف في تصوُّراته هذه، لكن من الواضح أن فعل التفكير الديني في التاريخ من شأنه أن يتطور في هذا الاتجاه، إذا ما تمادى المؤرخ في تفسير الأحداث، أو تأليفها، من منظور غيبي. ولا ضرورة لاقتصار الغيب على الآخرة، فالغيب موجودٌ دائماً، وإذا كان الجزاء الدنيوي متاحاً في الغيب، كالجزاء الأخروي، فالإمكانية قائمة في أن نكتب تاريخاً غيبياً للحياة الدنيا، كما هو الحال للحياة الآخرة.

إن هذا المنهج في مقاربة تجارب الإنسان في الحياة الدنيا، لا يمكن تسميته تأريخاً، بالمعنى الاصطلاحي للتأريخ، لا بداعي عدم الإيمان بالغيب، ولكن بداعي عدم القدرة على تقديم تصوُّرات مفيدة، أو دقيقة، في هذا الاتجاه، والتأريخ إنما يكتب عن الإنسان الذي يملك القدرة على التأثير في حياته، أو حياة الآخرين، في زمن محدد، أما إذا فقد الإنسان هذه القدرة، أو أصبح خاضعاً لقدرة خارجية غير زمانية، فالقضية هنا تخرج عن دائرة التأريخ، وتغدو قضية وجودية يمكن معالجتها في الدين والفلسفة.

في موضوع غموض مفهوم التاريخ، يرى سليم أنه حصيلة لتنوع التصورات الدينية والمذهبية الإسلامية[3]. وهذا كلام لا يخلو من

---

(1) المرجع نفسه، ص 192.
(2) المرجع نفسه.
(3) المرجع نفسه، ص 193.

صحة؛ لأن الرؤية الدينية للوجود تحتِّم مفهوماً للتاريخ لا يصدر عن معطيات ميدانية، بل يصدر عن حقائق دينية، من دون أن يلغي ذلك حق علماء الأديان والمذاهب في صياغة مفاهيم خاصة للتأريخ، ولكن ذلك يبقى في إطار الفكر الديني أو المذهبي، ولا يدخل في علم التأريخ، لأن مفهوم التأريخ هو عمل تأريخي أيضاً. والعقدة الرئيسة هنا، كيف يمكن كتابة تاريخ واحد بمفاهيم متنوعة؟ وهل تبقى وحدة التاريخ أمام ذلك؟

إن فعل الأديان والمذاهب في مفهوم التاريخ سوف ينقل الخلاف من الحاضر إلى الماضي، وسوف يضع حداً لإمكانية تقديم تاريخ إنساني مشترك، كما سيؤول بأهل الأديان والمذاهب، وفي أحسن الأحوال، إلى تقديم تواريخ خاصة بأماكن انتشارها وتواجد أتباعها، أو أحداثها الخاصة. وهذا موجود بنسبة عالية في معظم المواد التاريخية في غير مكان.

ومن النتائج السلبية لأثر المذهبية في التأريخ حرمان المسلمين من الوعي التاريخي، على حد تعبير رضوان سليم[1]. فقد تم تقديم مواد تاريخية مركَّبة، أو محنَّطة، بطريقة لا يمكن معها تطوير الوعي التاريخي أو مراكمته عبر الزمان. لقد انشغل الجميع بتحديد الفرقة الناجية، وإبطال الفرقة[2] الضالة، مستخدمين كل الوسائل، بما في ذلك إعادة صياغة الأحداث التاريخية بما ينسجم مع هذا الانشغال، وكان التأريخ أول ضحايا ذلك.

إن قيمة ما قدمه رضوان سليم يكمن في تصوير تداعيات دور العقيدة في التأريخ، وكل ما نود تأكيده هو تسليط الضوء على هذه التداعيات من

---

(1) المرجع نفسه، ص 142

(2) المرجع نفسه، ص 142.

دون محاكمة لطبيعتها أو صدقيتها، ثم السعي للخروج بالتأريخ من هذا المأزق نحو استقلالية أقوى وأوضح، كي يتسنى له مزاولة دوره في تطوير الوعي، وبالتالي تحسين مستوى الاجتماع الإنساني الذي يشكل غايةً كبرى للعلوم برمتها.

6 ـ مقاربة عامة

هناك مصنَّفات تاريخية لا تَمَتُّ بصلة مباشرة لعلم الكلام، كتراجم الأدباء والأطباء، ولكن طريقة التصنيف لا تخلو من تأثيرات كلامية، وإن لم يُذكر شيءٌ من هذا القبيل في سياق العرض، فانتماء الشاعر أو الطبيب المذهبي سوف يكون مؤثراً في طريقة الحديث عنه، وحجم المادة الخاصة به، فضلاً عن إيراده في بعض الأحيان. تجدر الإشارة هنا إلى أن تأثيرات علم الكلام لم تشمل التأريخ كعمل علمي؛ أي إن التأريخ لم يشكل موضوعاً كلامياً بحد ذاته، إلا في الاتجاه العام لمسار البشرية مع النبوات، وبالتالي عقيدة يوم القيامة. وبهذه الحال يكون علم الكلام قد تدخل في معظم المواد التاريخية ذات الصلة، من دون أن يكون له رؤية واضحة في هذا المجال، أي إن أصحاب المقولات الكلامية لم يبحثوا في طبيعة الدور المفروض للكلاميات في التأريخ.

لدينا عناصر وعوامل عديدة تؤثر في عملية التأريخ، فالواقع التاريخي الراهن، بما يتضمّن من اتجاهات سياسية ثقافية واجتماعية عامة، يلعب دوراً ملحوظاً في فهم المؤرخ للمادة التاريخية، وهناك واقع خاص بالمؤرخ لا يقل تأثيراً، في أحيان عديدة، عن الواقع التاريخي العام. ولا يمكن عزل المؤرخ عن واقعه، العام والخاص، لكن ما يميز

تأثير الكلام، مقارنةً بالعناصر الأخرى، في الكتابة التاريخية الإسلامية أمران رئيسان هما: الثبات والعمق.

فالمصالح السياسية تتبدل وتتحوَّل، والمعايير الثقافية تتطور وتتغير، والظواهر الاجتماعية لا تثبت مع مرور الأزمنة، لكن الكثير من المقولات الكلامية حافظت على طبيعتها، بالرغم من مرور قرون عديدة عليها. وأكثر العقائد الدينية في الإسلام صمدت بالرغم من ظهور العديد من العقائد المخالفة، أو استقطاب الأتباع والأنصار من كل حدب وصوب. فالثبات هو أكثر سمات الكلاميات بروزاً مع مرور الوقت، وإذا كان الأمر كذلك، فقد تراكمت الآثار وتفاقمت في المادة التاريخية، حتى لم يعد بالمقدور تمييزها أو فصلها.

لقد كان البناء يرتفع مع كل محاولة جديدة، والطوابق تتكرَّر فتزيد البناء رسوخاً، كما يزداد شموخاً. فما كُتب في القرن الثالث الهجري، لم يتغيَّر في القرن السابع أو الثامن، وكل ما في الأمر أن ما كان ضئيلاً في البداية صار كثيراً مع توالي العقود والقرون. فالثبات هنا جاء في مصلحة المحاولات والمبادرات الأولى.

أما العمق، فيتجلى في مستوى خضوع المؤرخ لكلامياته، والقضية هنا ليست بسيطة أبداً، فحجم المصالح السياسية معروف ومحدود، وفعل المعايير الثقافية العامة قابلٌ للتعديل والتنويع، ووطأة الظواهر الاجتماعية تقف عند مستوى، أو حد، معين، لكن عقيدة المؤرخ لا تنفك ترمي بثقلها على قلمه، بوعي ومن دون وعي، بقصد ومن دون قصد. لقد كتب المؤرخون المسلمون عن النبي والأئمة وكبار الصحابة وقلوبهم تتلهَّف لكل حدث جميل، وكلمة طيبة، أو موقف عزيز، لقد

كانت كتابتهم تحكي قصة التفاعل مع هذه الشخصيات، أكثر من كونها تسرد جهود التدقيق أو التحقيق في أخبارهم والمرويات. والمؤرخ هنا يرفض أو يقبل، يفسِّر أو يعلّل، انطلاقاً من الصورة التي رسمتها المقولات الكلامية، وليس انسجاماً مع المعايير الواقعية بالضرورة.

والعمق يدفع بإعادة الكتابة التاريخية إذا ما بدا أنها مخالفة للصورة الكلامية، أو في أحسن الأحوال الامتناع عن الكتابة كلياً. والقضية هنا ليست اختيارية، إِنها تتصل بالمستقبل الأخروي للكاتب، وتصل به إلى حدود الجنة أو النار. فالمؤرخون هنا لا يتقرَّبون من هذا أو ذاك، ولا يهتمون بالسائد هنا أو هناك، بل يتكاملون مع حقائقهم الراسخة، وقناعاتهم المتجذرة.

من هنا، فهُمْ مضطرون للاختزال والتمويه والتأويل والتبسيط والصمت، وغير ذلك من ممارسات التأثير على حجم النص ودلالته، بغية تجنُّب مأزق الانفصام عن الذات، أو الانزلاق في متاهات الضياع، وبالتالي التعرُّض لجحيم القلق بعد نعيم الطمأنينة.

ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن الدعوة للحؤول دون خضوع التأريخ لعلم الكلام، ليست دعوة للخروج من هذه العلاقة الطبيعية التي يعيشها الجميع؛ ولكنها دعوة لإعادة النظر في حقيقة المقولات الكلامية المؤثرة، وبالتالي إمكانية فحصها من جديد على ضوء النتائج التي تسفر عنها الأبحاث العلمية الدقيقة، وفي مقدمة ذلك الأبحاث التاريخية.

فالعقائد ضرورية، ودورها طبيعي، لكن أي عقائد وأي دور؟!

والسؤال الكبير الذي تطرحه هذه الدراسة يتناول الإصرار على الصور المرسومة لكبار الشخصيات في الإسلام، وإذا ما كان ثمَّة ما يمنع

من إعادة رسمها من جديد، إذا ما تطلبت الموضوعية التاريخية ذلك؟

هل ثمَّة ما يمنع من اكتشاف أشكال جديدة للمكانة الفعلية لهذه الشخصيات، وبالتالي عدم التمسك بشكل واحد من أشكال العظمة أو المكانة؟ وماذا يحدث إن تركنا للتأريخ دوره في تحقيق المضمون التاريخي للمقولات الكلامية، أو على الأقل تركنا له حق الاعتراض على ما يتنافى مع حقائقه وثوابته؟

وهل هناك ما يبرِّر عدم التوازن في المعادلة، حيث يخضع التأريخ لعلم الكلام، ولا يتأثر علم الكلام بالتأريخ؟!

لقد التزم المؤرخون السابقون مقولات كلامية محددة، فهل ثمَّة ما يمنع من التدقيق في المقولات، وبالتالي تشخيص الضروري منها وغير الضروري؟ وماذا لو اكتشفنا أنهم حبسوا أنفسهم في مساحات ضيِّقة، وأن المكان أرحب بكثير مما كانوا يعتقدون؟ ماذا لو اكتشفنا أنهم بالغوا من دون ضرورة، وجادلوا من دون جدوى، وتورّعوا من دون داع؟ ماذا لو اكتشفنا أنهم احتاطوا للحق فوقعوا خارجه، وتجنّبوا الباطل فوقعوا فيه؟ وأخيراً ماذا لو اكتشفنا أنهم مزجوا الحق بالخيال، والواقع بالمأمول، والحقيقة بالأمنية؟

إن الوصول إلى أنصع صورة للحقيقة التاريخية لا يعارضه أيُّ علم، والإمساك بالحقيقة التاريخية يجب أن يكون مصدر خير لكل العلوم، وما قد يبدو تخلياً عن صور مألوفة ومؤنسة لبعض الشخصيات، قد يكون مقدمة لظهور صورة أكثر إشراقاً، وأقوى إلهاماً، من الصور الراهنة، والواقعية مفيدة على الدوام لأننا معنيون بها، ومستفيدون من نماذجها النقية.

لقد مضى وقت طويل لا نقوى فيه على التأثر، إلا حيث يكون للخيال سهم الأسد، وبتنا اليوم، كي يكون لنا دورٌ في الحاضر والمستقبل، بحاجة، أكثرمن أي وقت مضى، لمنطق الواقع وتجاربه الفعلية.

إن خشيتنا من الواقع حرمتْنا من منطقه، ودفاعنا عن الخيال وضعنا في أماكن لا جدوى منها ولا عبرة، وغدونا على مسافة خيالية من المثال، حتى بتنا عاجزين تماماً عن الإفادة منه، أو الاقتراب من مكانه. ونحن اليوم، بلا شك، نملك قدرة محدودة جداً على استخراج الدروس من التاريخ.

الفصل الثاني

I ـ تواتر الأخبار عند المتكلِّمين

1 ـ مقاربة الباقلاني

يشرع الباقلاني (ت 403هـ) في مقاربة موضوع الإمامة بتأسيس نظري لموضوع إثبات الخبر، فيرى أنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام وهي: خبرٌ عن واجب، وخبرٌ عن محال، وخبرٌ عن ممكن،[1] كما يرى أن أصل مفهوم الخبر قائمٌ على قابليته للصدق أو الكذب[2]. وإذ اكتفى بالحديث عن الخبر، كوحدة رئيسة في تأريخه للخلافة والصحابة، فإنه بذلك قد رسم، منذ البداية، طريقة تصوُّره للتاريخ في تلك الفترة، والقائمة على مبدأ الخبر، حيث التاريخ ليس سوى مجموعة من الأخبار التي يمكن تصديقها أو تكذيبها.

ويمكن القول إن أعلام الكلام، والباقلاني أحدهم، قد اكتفوا

(1) المصدر نفسه، ص 434 ـ 435.

(2) المصدر نفسه، ص 433.

بالمفاهيم البدائية للأحداث أو الوقائع التاريخية، وأن التطوير الذي سيحدثونه لن يتناول هذه المفاهيم تحديداً، بل طريقة التعامل مع مصاديقها أو نماذجها التطبيقية. ومن الواضح أن في ذلك عزلاً للمادة التاريخية عن بيئتها، وتقطيعاً لأوصال الحدث التاريخي الذي لا يمكن التعامل معه على أساس التجزئة أو التقسيم، إن الفارق بين الخبر والحدث في التاريخ يكمن في أن الأول ينطوي على جزء أساسي من اللوحة فحسب، فيما يظهر الثاني على شاكلة لوحة كاملة، أو قريبٌ من ذلك.

إذن، أول وهمٍ وقع فيه أعلام الكلام، كما سنرى، هو في اعتماد أجزاء أساسية من أحداث التاريخ الإسلامي مفصولةً عن ظروفها وبيئتها، قبل النظر في صدقها أو كذبها، كي يتم الإفادة من ذلك في بناء أصول الإيمان والعقائد.

ثم يتابع صاحب كتاب «تمهيد الأوائل» بحثه في تصديق الأخبار، فيدخل في مفهوم التواتر، فلا يتعرَّض لأعداد محدَّدة للرواة، كما لا يشير إلى وثاقتهم؛ ولكنه يكتفي بالانطباعات العامة المتولِّدة عن اجتماع الكثرة على حكمٍ واحد أو مضمون واحد، فالتواتر لديه يكمن في النهاية مستوى الاتفاق، بشكل ملحوظ ضمن المجتمع الإسلامي[1]. ويبدو الباقلاني مصراً على معيار التأييد الساحق لأي خبر قبل وصفه بالخبر المتواتر، وهذا التأييد يصدر، عادة، عن معظم العلماء المعنيين بنوع الخبر. وإذا كان لنا أن نستنتج شيئاً هنا فيمكن القول إن الباقلاني، في تأسيسه هذا، تجاوز المألوف في المعايير المعتمدة لصفة التواتر لدى

(1) المصدر نفسه، ص 438.

المحدِّثين والفقهاء، ونقل هذه المعايير من أوساط محدودة من العلماء أو الفقهاء إلى كل الخواص في الأمة على مرِّ التاريخ.

ومن الأمور التي اشترطها في هذا المجال أن يكون أهل التواتر قد توصَّلوا إلى أخبارهم عبر المشاهدة أو السماع، وأن لا يكون ذلك حصيلة «نظر واستدلال»[1]. وأن يصل خبرهم إلى مستوى الضرورة العقلية، فلا يكون أحدهم، أو بعضهم، ممن «أمرنا الله بالاستدلال على صدق المُخْبَر به»، [2] وأخيراً يرى ضرورة التماثل في مضمون الخبر، لا سيما إذا كان الناقلون قد تبادلوا ذلك عبر الزمن، فيكون «أول خبرهم كآخره، ووسط ناقليه كطرفيْه»[3]، على حد تعبيره.

يصف الباقلاني، هنا، طبيعة وشروط الخبر الذي يُقبَل به في مجال الكلام الإسلامي، وتحديداً في باب الإمامة، وهذا تأسيسٌ للقاعدة التي سينطلق منها في مجادلته للذين يعتقدون بالإمامة بناءً على الأخبار المتواترة لديهم.

قد يكون في ما تقدَّم حقٌّ للباقلاني كمتكلم، وهذا أمرٌ قد يوافقه عليه أهل الكلام أولا، ولكن من زاوية علم التاريخ، يمكن القول: إن في مقاربة الباقلاني تعطيلاً للبحث وتعقيماً للمادة. ولا يعتبر هذا الحكم نوعاً من التجاوز لحقل التاريخ، فالمادة المتنازع عليها، هنا، هي مادة تاريخية في الأساس، والخبر في أصله مادة تاريخية، قبل أن يكون مادة قابلة للاستخدام، أو البناء، الكلامي. وإن النتيجة التي سوف يُقرُّها

(1) المصدر نفسه، ص 431.
(2) المصدر نفسه، ص 440.
(3) المصدر نفسه.

أعلام الكلام سوف تسهم، بكل تأكيد، في مستوى صدقية الخبر، مع مرور الوقت وتنامي التأييد. قد لا يكون المؤرخ مضطراً لإثبات أو نفي الحدث التاريخي، لكنه مضطرٌ، بحكم غاية علمه، لعدم إقفال الأبواب، أو حسم النتائج بما تيسَّر من معطيات أو مواد.

إن هذا النوع من التشُدّد في التعامل مع المواد التاريخية لا يعبِّر عن تقييم موضوعي للحقيقة التاريخية الإسلامية التي مرَّت في ظروف، ومراحل، وأزمنة، ما كان لها أن تصمد، لولا إصرار الكثيرين من أهل التاريخ وصبرهم. إن قرناً كاملاً من تاريخ المسلمين انعدم فيه التدوين، وغاب عنه التوثيق، لا يمكن النظر إلى أحداثه بطريقة عادية أو طبيعية. وإن قروناً من الاختلاف والانقسام والتمذهب بين المسلمين، وما رافق ذلك من عمليات تصنيف للكتب كرَّست هذه الأحوال، لن تقدِّم لنا تاريخاً متواتراً في أخباره على الطريقة التي رآها الباقلاني وغيره. إننا نفترض، على الدوام، وجود جماعات مؤثرة في التاريخ الإسلامي تحول دون التواتر بهذه الشروط، بل ربما تسبَّبت بتغييب أي نوع من التواتر المقبول.

ليست دعوة للإقبال على المواد التاريخية المتوافرة، دون نقد أو تمحيص؛ ولكنها خشية من أن يذهب بنا التشكيك إلى إهمال القسم الأعظم من المواد التاريخية المتوافرة لدينا، إِنها إشارة خطر كي لا يتوقف التأريخ الإسلامي.

في تناوله لموضوع إبطال النص على الإمام علي (ع) وتصحيح الاختيار، يرى الباقلاني أنه لو كان الرسول «قد أعلن ذلك وأظهره، وقاله قولاً ذائعاً، وجب أن يُنقل ذلك نقل مثله مما شاع وذاع، نحو

الصلوات، وفرض الحج والصيام. . . »[1]. نعم هذا توقع طبيعي مع الأحداث التاريخية من هذا النوع، لكن لا يمكن وصفه بالتوقع الحتمي في كل الظروف والمراحل، وإذا كان من حق الباقلاني وغيره، من الناحية الكلامية، عدم الاعتقاد بأصلٍ من الأصول إلَّا على هذه الطريقة، فلا يمكن تعميم ذلك في مجال البحث التاريخي، على الأقل من زاوية النفي الكلي.

ذلك عندما نعرف أن العديد من المقولات الكلامية في الصحابة حالت دون التأريخ لهم بشكل واقعي، لا سيما في حالات الخلاف بينهم، وعندما نعرف أن الرواة الأوائل كانوا محدودين في العدد، إن لم نقل في الاطلاع، وعندما نعرف أيضاً أن التدوين انطلق بعد قرن، على الأقل، من وقوع هذا النوع من الأحداث، وأن ما وصلنا أقل بكثير مما حُفظ أو دُوِّن، وأنه كان على الدوام ما يمنع من الاحتفاظ بمواد تاريخية دون أخرى، أقول عندما نعرف ذلك لا يعود بالإمكان القول، بسهولة، بالتوقع الطبيعي، أو الحتمي، من دون أن يعني هذا الكلام إثبات حدوث النص أم لا.

إن القضية هنا لا تعني الوصول إلى التصديق أو التكذيب على الدوام، بل قد لا يتوافر ذلك للباحث، فالتصديق يحتاج إلى بيانات ومرجِّحات كما يحتاج التكذيب، ولا يكفي امتناع أحدهما للقول بالآخر، فربما كان الحكم عدم الأخذ بأي منهما، وبالتالي إبقاء البحث جارياً، من دون حصيلة نهائية.

---

(1) المصدر نفسه، ص 443.

إن ما وقع فيه الباقلاني هنا جعله يتمادى في الآثار المحتومة للأحداث الكبرى، فقد رأى أن مسألة النص تستوجب، إذا ما كانت حدثاً فعلياً، «أن يغلب نقل النص من الكافة على كتمانه، وأن يظهر، وينقله خلف عن سلف إلى وقتنا هذا، نقلاً شائعاً ذائعاً، يكون أول نقلته ووسطهم وآخرهم سواء»[1]. وما يلفت النظر ذهاب الباقلاني بعيداً في هذا الاتجاه، حيث اعتبر أن الدليل على ثبوت النص يستلزم «أن تعلمه العذراء في خدرها من المسلمين، ومن ليس من أهل الإسلام أيضاً من أهل السير»[2]، نعم هذه آثار طبيعية في الظروف والموضوعات الطبيعية والعادية، لكن في موضوعنا هذا يمكن تصوُّر العديد من الاحتمالات التي تحول دون ظهور هذا النوع من الآثار بالحدِّ الذي يذكره، هذا بناء على عدم الانتشار كما يدّعي الباقلاني.

والسؤال، هنا، هل توجد ثمَّة أحداث تاريخية، غير مُختلَف عليها، تمّ نقلها بهذه السمات والصفات، ألم يختلف الرواة في سيرة الرسول وأحاديثه، ألم يختلف الرواة حول كبار الصحابة والتابعين؟ ثم إن القول بالتشابه هنا غير ممكن في أي مادة تاريخية، إلا إذا كانت منسوخة نسخاً. فالثابت بين أهل التأريخ أنه لا يمكن أن نتوقَّع رواية واحدة للحدث الواحد مهما كان جلياً، فالنظرة للحدث تختلف باختلاف الرواة، لا من ناحية النفي والإثبات، بل من ناحية تصوير الأحداث وتقديمها، فالرواة مفطورون على الاختلاف في زوايا النظر، ما يمنع التماثل أو التشابه وفق الطريقة التي أوردها الباقلاني.

---

(1) المصدر نفسه، ص 443.

(2) المصدر نفسه، ص 447.

أما شرطه أن «لا يوجد لهم مخالف من الأمة يوفي على عددهم ينكر النص..»[1] تشديدٌ لا يضمن نفياً أو إثباتاً، ذلك أن الأعداد هي أعداد المختصين بالمادة، وعندما تبلغ أرقاماً ضخمة في المئات أو الألوف عند الطرفين لا تعود الزيادة هنا، أو النقصان هناك، تشكل مؤشرات حاسمة في الحقيقة. كما لا يحسم القضية وقوف مجموعة، محسوبة على الطرف الأول، إلى جانب الطرف الثاني، كما أشار الباقلاني في حديثه عن موقف الزيدية والمعتزلة[2] من قضية النص.

فالحقيقة التاريخية جهد ذهني، وبحث عقلي، وليست مناصرة هنا، وتأييداً هناك، كما ليست أعداداً هنا أكبر من الأعداد هناك، والتاريخ يشهد على أن الحقائق التأريخية ما ثبتت يوماً بعدد، ولا تبدلت مع زيادة المناصرين أو المخالفين.

لكن هذا التشديد في شروط التواتر، والتدقيق في سمات الرواية وملامحها، لا يظهر على حاله من القوة أثناء التطبيق. فقد عرض الباقلاني لقضية النسب القرشي للخليفة، وحاول إثبات خبر للرسول في هذا المجال، ثم ذهب إلى الآثار التي تركها التزام المسلمين بهذه القاعدة، مستفيداً من المواقف المتصلة بهذا الشأن، ومستثمراً كلمات تعود لكبار الصحابة من المهاجرين والأنصار[3]، ومفسراً هذا التقليد في الخلافة الإسلامية على أنه دليلٌ على ثبوت النص فيه، أما غياب الاعتراض عليه فهو من باب الإذعان للحق، ليس إلا.

(1) المصدر نفسه، ص 444.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه ص 472.

وهكذا يتراجع الأنصار في السقيفة، لا لضعف أو مسالمة، بل لاستذكارهم النص، ولولا ذلك «لم يلبثوا أن يقدحوا فيها»، [1] أما قريش، فمن المحال أن «تقر كذباً يُدَّعى عليها»، [2] وذلك لأن العادة جارية، في ما لم يثبت من الأخبار، أن يقع الخلاف فيه، والقدح عند التنازع والحجاج». [3]

هكذا يتم تأويل مواقف الأنصار، وتفسير صمت القرشيين، وافتراض عدم النزاع، دليلاً على الاتفاق، علماً بأن القضية قد لا تكون في نص الرسول، ولا في ذاكرة، أو قناعة، الأنصار والمهاجرين، بل هي في المألوف من تقاليد الإمرة العربية، حيث تكون قبيلة النبي الراحل هي وريثته، بل هي التقاليد في كل تجارب الإنسانية في التاريخ، حيث يتم انتقال السلطة بعد رحيل صاحبها المتفق عليه داخل أسرته، ولا داعي لحشد المعطيات، وضغط المواقف في هذا الاتجاه أو ذاك؛ ولكنها القناعات تفعل فعلها في المادة التاريخية لتوظفها في الاتجاه الذي يناسبها.

«والعادة أصل في الأخبار»[4]، نعم، لكن بعد إثبات العلاقة وتأكيد الرابطة، وإلا كان بالإمكان تركيب الوقائع بافتراض العادات وتوليف المقتضيات، ولا مانع، هنا، من تقويل سعد بن عبادة قولاً لم يتفوَّه به، بل عُرِض عليه من الخليفة أبي بكر، «نحن الوزراء وأنتم الأمراء»[5]. أما

(1) المصدر نفسه، ص 472.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه، ص 473.

مصير هذا الزعيم الأنصاري فلم يجر التطرُّق إليه، ولا لغيره؛ لأنه لا يتلاءم مع السياق المطروح للأحداث.

وما قيل عن حق بني هاشم، دون غيرهم من قبائل قريش، لا يستقيم عند الباقلاني؛ لأن «ظاهر الخبر لا يقتضي ذلك، ولا العقل يوجبه»، [1] أما مواقف كبار بني هاشم المذكورة في هذا الاتجاه، فلا يمكن أن تخدش في تواتر الحديث، ولا في شياعه وثباته في تاريخ السلطة السياسية الإسلامية!

وهكذا يتضح لنا سهولة القول بالتشديد عندما يكون في ذلك ملاءمة كلامية، أو غاية عقائدية، لكن عندما نضطر للاستفادة من التاريخ، فلا ينبغي تعطيل البحث أو تعقيم المادة، بل المطلوب التحلي بالواقعية، وتجميع المعطيات، لإيجاد مناخ من الشياع في فضاء الموضوع المطروح، وليس، بالضرورة، في فضاء الواقع الحقيقي.

2 ـ مقاربة الشريف المرتضى

الشريف المرتضى (ت 436هـ) ليس مؤرخاً، ولم يصنِّف في التأريخ، لكن وبحكم كونه أحد أعلام علم الكلام الإمامي وجد نفسه أمام التأريخ، وقدَّم مواداً متفرقة في هذا المجال. وأبرز ما يمكن التوقف عنده في أعماله من هذا القبيل، كتابه «الشافي في الإمامة»[2]، وهو من أهم الكتب الكلامية التي تعرَّضت لموضوع الإمامية، وقد تطرَّق

(1) المصدر نفسه، ص 475.

(2) المرتضى، **الشافي في الإمامة**، تحقيق عبد الزهراء الحسيني الخطيب، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران، 1986.

المرتضى للجانب التاريخي في هذه الموضوعة باعتباره من الطرق الرئيسة في إِثبات الإمامة وفهمها.

ما يهمنا، هنا، كيف يرى الشريف إثبات الأخبار الصحيحة من موقعه كعالم في الكلام، ومن ثم طريقته الكلامية في فهم الأخبار، وبالتالي التعامل معها.

بعد أن يميِّز بين النص الجلي والنص الخفي على الإمامة، يعرض الشريف نظرته في إثبات النص الجلي، أي النص الواضح في دلالته وغايته، فيقول:

«والطريق الصحيح إلى تصحيح النص الذي ذكرناه [النص الجلي] أن نبين صفة الجماعة التي إذا أخبرت كانت صادقة، والشروط التي معها يكون خبرها دلالة، وموصلاً إلى العلم بالمخبَر»[1]. ما نلاحظه في بداية رؤية المرتضى هو اعتماده مفهوم الجماعة دون أن يحدد عددها.

ثم يتابع الشريف المرتضى ليفصِّل شروط الجماعة فيعتبرها ثلاثة:

أولها: «أن ينتهي في الكثرة إلى حدّ لا يصحّ معه أن يتفق الكذب على المخبر الواحد منها»، [2] والثاني: «لم يجمعها على الكذب جامع من تواطؤ وما يقوم مقامه»، [3] والثالث: «أن يكون اللبس والشبهة زائلين عما خبرت عنه»[4]. وإذا أردنا اختصار الشروط الثلاثة فبالإمكان القول: كثرة العدد، سلامة الغاية، الوضوح.

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص 68.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.

فالجماعة الكثيرة التي تتفق على إثبات الخبر، ولا تجمعها أية غاية تضر بصدقها، وتدرك بوضوح، دون أي لبس، الخبر الذي تنقله، إنّ أية جماعة تتوافر فيها هذه الصفات هي جماعة موثوقة، وما يصدر عنها من أخبار هي أخبار صادقة وثابتة. هذه هي وجهة نظر أحد أعلام الكلام الكبار في توثيق الأخبار التاريخية. وهي، كما نرى، تتوغل في السند دون المتن، وتدقق في الرجال، أكثر من المعاني والدلالات.

إن هذا النوع من مقاربة الأخبار قد لا يتعارض مع بديهيات علم الكلام في الجدل والمحاججة؛ ولكنه قد لا يستقيم مع أصول البحث التاريخي ومناهجه في إثبات الحقائق، أو توثيق الأخبار.

وقد يقال إن الاكتفاء باتفاق الجماعة حول صحة الخبر لتصحيحه هو من قبيل إثبات المقدِّمة عبر النتائج، وليس العكس، فلولا اجتماع من اجتمع على صحة ما جرى تصحيحه لكان أصل الاجتماع غير وارد. فالإيمان بصحة الخبر، لا سيما إذا كان من النوع الذي يتعرَّض له الشريف المرتضى، كالنص الجلي الذي يثبت الإمامة، كان مقدَّمة في تشكيل الجماعة فهو سابق على وجودها، بل سبب من أسباب تكتُّلها وتشكُّلِها، ومن لم يؤمن بصحته لن يكون عضواً في هذه الجماعة، على الأقل من حيث الموافقة المبدئية، والفارق كبير بين أن تكون صحة الخبر سبب في الاجتماع، أو أن يكون الاجتماع مقدَّمة لتصحيح الخبر، هذا ويدفع هذا الاعتراض بأن المرتضى يشترط في التواتر أن يكون مضمون الخبر محسوساً لا أمراً حدسياً واجتهادياً.

وإلا ماذا عن أخبار كل الجماعات في التاريخ، لا سيما الأخبار التأسيسية والمركزية، هل يكفينا لتصديق أخبار كل الجماعات، في

الإسلام، فضلاً عن خارجه، إثبات كثرتها الساحقة وعدم تواطئها ثم شفافية المعاني لديها، هل يكفي ذلك للقول بصحة الأخبار حتى لو كانت متعارضة أو متناقضة، بل هل تبقى لدينا قدرة على نفي ما ثبت عند كل مجموعة، وفق الشروط الثلاثة المذكورة، وما هي نتائج ذلك على مستوى إثبات الحقائق عموماً[1]؟؟!

ثم ألا يعني ما تقدّم إمكانية الإثبات أو النفي بسهولة، حيث إن تأمين الكثرة الساحقة وارد، كما العثور على من يخرقها باعتراض أو نفي، وتبرئة الجماعة من التواطؤ كلامٌ يمحوه اتهامٌ لها به، أما زوال اللبس والشبهة فأمرٌ يثبته الأنصار وينفيه الخصوم، والمعايير متضاربة في كثير من الأشياء.

إن الفارق كبير بين السعي لإصدار موقف عقدي ما، كما يمكن أن نفترض في غايات علم الكلام، وتحصيل الحقيقة الواقعية، كما هو مفروض في غايات البحث التاريخي. وإذا كان الناس في علم الكلام مضطرين، أحياناً، لتبنّي موقف كلاميٍّ بما تيسَّر من المقدمات، لرفع الغموض أو الالتباس، فالمؤرخون ليسوا في وارد ذلك، وفي أسوأ الأحوال يعرضون معطياتهم من دون أحكام حاسمة، وبالقدر الذي تسمح به هذه المقدمات لا أكثر.

لست في صدد تفضيل التأريخ على الكلام، ولا في صدد تقديم أعلام التأريخ على أعلام الكلام، فالاختلافات داخل كل علم لا تقل

---

(1) تجدر الإشارة إلى وجهة نظر أخرى في مقاربة هذه الإشكالات وهي أن التواتر بريء منها، وذلك أن اشتراط كثرة العدد، ليست وحدها هي الشرط، بل الشرط هو الاجتماع مع عدم إمكان التواطؤ على الكذب، وعندما يكون الاشتراك في خصوصية مذهبية عاملا محتملا للاتفاق على خبر من الأخبار ينتفي الشرط ويسقط اتصاف الخبر بالتواتر. (المحرر)

شراسة عن الاختلافات بين الفريقين، والقضايا العالقة داخل كل علم ليست بسيطة، مقارنةً بما هو موجود بين المؤرخين والمتكلمين، ولكن لا بد من إرساء قواعد جديدة للنهوض بالعلمين معاً. وفي ما يرتبط بالتأريخ، وفي المواد الخلافية على وجه التحديد، من المفيد الانتقال من مرحلة التوثيق بالرجال والأسانيد إلى مرحلة التوثيق بالمضامين والمتون، من دون أن يعني ذلك إهمال خبرات المرحلة الماضية.

لقد مرَّ تاريخٌ طويل على المواد التاريخية الخلافية، وبتنا اليوم، أكثر من أي وقت مضى، قادرين على التحقيق في التأريخ، عبر الإفادة من التاريخ نفسه، فضلاً عن التقنيات والأفكار والمناهج المتقدِّمة في البحث التاريخي. لدينا مسار طويل من التاريخ من شأنه المساعدة على فهم الكثير من الفترات الدقيقة في البدايات، وإذا تمكنا من إعادة تقويم أفكارنا وآرائنا حول بدايات التاريخ الإسلامي، على ضوء المراحل التي قطعها التاريخ، والتطورات التي توالت عليه، فإننا سنجد الكثير مما يسهم في توسيع مداركنا، وتحسين نظرتنا للموضوعات التاريخية الخلافية.

3 ـ مقاربة الشيخ الطوسي

في كتابه «الرسائل العشر»[1] يقدّم الشيخ الطوسي (ت 460هـ) رؤيته للخبر المتواتر وشروطه، منطلقاً من باب الدلالة على إمامة الإمام علي(ع)، حيث تواتر عند الشيعة خبر إمامته «مع كثرتها، وتباعد ديارها، وتباين آرائها، واختلاف هممها»،[2] فالكثرة إحدى هذه الشروط،

(1) الطوسي، الرسائل العشر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، د. ت.

(2) المصدر نفسه، ص 118.

ولكنها تقوى عندما تتجاوز المكان الواحد، أو الأماكن المتقاربة، وتزداد قوتها عندما تتباين في آرائها، وتختلف في هممها.

فنوع الكثرة، إذن، يسهم في تحقيق التواتر، ولا يتوقف الطوسي هنا في وصف كثرة الشيعة، بل يزيد في ذلك عندما يرى أنهم «قد بلغوا من الكثرة إلى حد لا يتعارفون، ولا يتكاتبون، ولا يحصرهم بلد، ولا يحصيهم عدد»[1]، فالتوافق على الخبر بين أهل الطائفة، في ظل عدم التعارف بين أفرادها، دليل على قوة الخبر، وغياب المكاتبة بينهم تعزيز لهذه القوة، وكذلك صعوبة حصر أفراد الطائفة في بلد ما، أو إحصاء عددها. ويضيف الطوسي صفة أخرى للخبر المتواتر عند الشيعة بقوله: «وقد نقلوا خلفاً عن سلف، مثلاً عن مثل»،[2] أي التماثل في قوة أهل الخبر على مدى سلسلة الإسناد.

لم يعرض صاحب «الرسائل العشر» في هذا الكتاب رؤيته على الطريقة التي رأيناها مع الباقلاني أو المرتضى، أو ما سنراه مع الجويني، وبالرغم من أن الجميع ينطلق من مفاهيم عقلية كلامية في تحديد الشروط، وإن كان لكل منهم زوايا خاصة ينظر من خلالها إلى صحة الخبر، إلا أن ذلك لا يعني ذلك عدم تقاربهم في القسم الأكبر من هذه الشروط.

لا شك في أنّ في الكثرة فائدة أكبر من القلة، ولا شك أيضاً في أن الكثرة المتباعدة في المكان، والمتباينة في الرأي، والمختلفة في الهمة، إذا اتفقت على الخبر، فإن في اتفاقها قوة للخبر، لكن هل يكفي ذلك للقول

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

بصحة الخبر، بل هل من الضروري توافر ذلك للقول بالصحة أيضاً؟

وكم هي الأخبار التي حظيت بهذه النوعية من الكثرة، لكن لم تحظَ بالمستوى نفسه من التوثيق والتحقيق؛ ثم ألا توجد أخبار لم يتوافر لها هذا الحجم من الكثرة، أو هذا القدر من المواصفات، وبالإمكان تصديقها من دون جهد أو عناء؟! إننا إذا أدركنا دينامية تكوُّن الكثرة، وانتشار توافقها، مع تنوُّع الرأي واختلاف الهمة، لا سيما في القضايا الدينية، ولو أدركنا ذلك، لكنا أقل تأثراً بها، أو اعتماداً عليها، في تصديق الأخبار أو تكذيبها عندما تكون حدسية.[1]

وهذا العالم الذي نعيش فيه حالياً، أو الذي عاش فيه أسلافنا، ألم يشهد كثرات عديدة، بمواصفات أكبر وأقوى مما هو مذكور في هذا الكتاب، هل جرى اعتماد ذلك، يوماً، كمصدر في تحقيق الأخبار أو ثبوت الروايات.

إن التعامل مع الحقائق التاريخية، والخبر جزء غير كاف منها، لا يتم عبر النظر في الآثار فحسب، فالآثار، كما هي آثار الخبر، هي آثار كل الظروف والمصالح والموانع التي رافقته على مر تاريخه. والآثار، كما هي آثار الخبر، هي مؤشرات على اهتمام فريق أو إحجام فريق، أو لا مبالاة فريق ثالث، فالخبر عندما يجري في التاريخ لا يعود مادة مستقلة لها محمولاتها الخاصة، بل يصبح جزءاً من الحالة الثقافية التي

(1) وهذا ما يبرر جمع عدد من الأصوليين والفقهاء، بين القول بعدم حجية أخبار الآحاد، والقول بحجية الخبر المحفوف بالقرائن القطعية حتى لو كان خبر واحد. لمزيد من التفصيل راجع كتب أصول الفقه وعلم الدراية والرجال، فالمسألة بتفاصيلها مطروحة هناك. (المحرر)

كان فيها، وحظي برعايتها، على مر الأيام والسنين. ولا يصح الأخذ بهذا الخبر، أو إهماله بمعزلٍ عن كل ذلك.

وكلما كان الخبر ينطوي على مادة استقطاب، كلما كان لهذه العناصر دوراً مضاعفاً في التأثير. والمواد التاريخية ذات الصبغة الدينية، أو الجوهر الديني، هي أكثر المواد عرضةً للاهتمام الشديد، أو الإهمال العنيف، كما هي أسرع المواد انتشاراً، وأقواها في تجميع المؤيدين، والعكس صحيحٌ أيضاً إذا ما واجهت هذه المواد مواداً أخرى متعارضة، أو متناقضة معها.

ولا يكفي في استبعاد الكذب أو الصدق نفي التواطؤ أو إثباته، كما يرى الطوسي في شروط التواتر[1]، ولا التدقيق في أصل الخبر، إذا ما كان صادراً عن واحد قبل انتشاره أم لا. فالطريق التي تسلكه الأخبار ليس واحداً، والمسار ليس معروفاً وواضحاً على الدوام، ولا يمكن إثبات طريق عبر نفي مجموعة من الطرق، كما لا يمكن نفي طريق عبر إثبات مجموعة من الطرق أيضاً. وحال الأخبار، والاتفاق عليها، ليس كحال توارد الأشعار، لعدة شعراء، على قصيدة واحدة، كما ذكر الطوسي[2]. وتواتر الأخبار ذات الطابع الكلامي ليس كتواتر نوع من الطعام، أو شكل من أشكال الزي، كما قارن المصنّف نفسه، [3] ومن غير الواقعية اعتبار ذلك دليلاً على صدق هذه الأخبار أو كذبها. فالاتفاق على الأخبار بين الناس أسرع بكثير، من الاتفاق على نوعٍ واحد من الأكل، أو شكل واحد من الزي، أو أنموذج واحد من القصائد.

---

(1) الطوسي، الرسائل العشر، ص118.

(2) المصدر نفسه

(3) المصدر نفسه

ولا ضرورة، لتحقيق الاتفاق على الأخبار، وجود التواطؤ، بل لا يمكن تصوُّر ذلك على مساحة محدودة بين الناس، فكيف الحال في المساحات غير المحدودة. إن نفي التواطؤ لا يعني تلقائياً التصديق أو التكذيب؛ لأن التواطؤ، بنفسه، لم يكن سبباً في انتشار الكثير من الأفكار، أو الأخبار الدينية، على مر التاريخ.

أما علاقة صدق الخبر في سرعة انتشاره، فقد رآها الطوسي طبيعية، كما رأى العلاقة بين كذب الخبر وضعف، أو تباطؤ انتشاره علاقة منطقية؛ لأن «العلم بقبح الشيء لا يكون داعياً إلى فعله، بل هو صارف عن فعله»[1]، وإذا ما وجدنا خبراً كاذباً قويَ انتشاره بين الناس فهو «لأمر زايد على كونه قبيحاً من نفع أو دفع مضره»[2] على حد تعبيره. ويكفي إثبات عدم وجود نفع أو دفع مضرَّة للقول بصدق الخبر إذا ما تم اعتماده من قبل «الخلق الكثير»[3].

نلاحظ كيف أن الطوسي، وقبله المرتضى، قد ركَّز على أحوال الخبر للتدليل على صدقه، بينما كان تركيز الباقلاني، وبعده الجويني، كما سنرى، على حجم التأييد الساحق للخبر لإثبات صدقه، ولا يعني ذلك أن الطرفين لم يتعرَّضا للأمرين معاً، ولكن منطلق الحسم، عند كل منهما، كان مختلفاً.

ومن الواضح أن الخلفية الكلامية كانت هي الحاكمة في هذه القضية، فالطوسي، هنا، كان مشغولاً بإبراز كل ما يؤيد صدق الخبر،

---

(1) المصدر نفسه، ص 119.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.

بينما كان الباقلاني حريصاً على إيراد كل ما من شأنه إضعاف الخبر، ومَثلُهما كمثل من يريد أمراً، فيدفع كل ما لديه لتصويب قبوله، أو لا يريده مطلقاً، فيمتنع بكل ما لديه لتبرير رفضه، وفي الحالتين نحن أمام غايات تتجاوز، بدورها وأهميتها، كل ما يتم دفعه أو منعه.

في مثل هذه المواقف لا يعود الباحث عن دقة المادة التاريخية مطمئناً إلى مناهج المتكلمين في الإثبات والنفي، وإن بدا منهما ما يدهش العقل أو يقوِّي اليقين. ومن باب التدليل على دخول المواد التاريخية في الجدل الكلامي الذي لا ينتهي، نشير في الهامش إلى اعتراض أورده الطوسي ثم رد عليه، وفي الحالتين نجد صعوبة في الوصول إلى قرار[1].

وكما رأينا عند الشريف المرتضى القول بالجماعة، يتكرر الكلام مع الطوسي، ولكن بإشارة عابرة، حيث يكتفي بإيراد الشرط المعتاد في هذا المجال، عندما يقول: «أن الجماعة قد بلغت إلى حد لا يجوز على مثلها التواطؤ»[2]، ويظهر هنا أن المقصود من الجماعة هو الكثرة، ويفيد العموم أكثر من إفادته بالخصوص، كما فهمنا من كلام المرتضى.

أما قول الطوسي إن إثبات النص على الإمام علي قد تم بالتواتر، وليس عبر «النظر والاستدلال»[3]، فهو من قبيل الحكم على الأشياء،

---

(1) فإن قيل: لو كان الأمر على ما ذكرتموه من النص لوجب أن يعلم ضرورة، كما نعلم أن في الدنيا بصرة، وغير ذلك من أخبار البلدان. قيل له: ولو لم يكن النص صحيحاً، لوجب أن يُعلم أنه لم يكن علم أنه ليس بين بغداد والبصرة بلدٌ أكبر منهما، وفي عدم العلم بذلك دليل على صحة النص». المصدر نفسه، ص 121.

(2) المصدر نفسه، ص 120.

(3) المصدر نفسه.

أكثر من كونه عرضاً محايداً لها؛ فالعملية لا تخلو من نظر واستدلال، حتى مع ظهور النص؛ لأن ضبط المعاني في المادة التاريخية لا يتم عن طريق الاستنطاق المباشر للنص، دون أية حيثيات أخرى، والخبر في كل الأحوال، لا يشكل، بنفسه، مادة مكتملة، فهو بحاجة إلى حيثياته أو أجزائه المفصولة عنه، قبل التعامل معه بشكل طبيعي.

في سياق برهانه على أن منشأ النص لم يكن «واحداً ثم انتشر وظهر»[1]، يورد الطوسي دليلين رئيسين على ذلك، الأول: ضرورة «أن يُعلم الوقت الذي أُبدع فيه»[2]، والثاني لزوم معرفة «من المبدع له»[3]، ثم يدخل في عملية استعراض لنماذج عديدة من أصحاب المقولات الكلامية والمذاهب الفقهية، ويبين كيف أن كل مقولة من هذه المقولات قد اقترنت باسم صاحبها وزمان طرحها. والأمر كذلك مع المذاهب الفقهية، حيث بدا صاحب المذهب، وتوقيت ظهوره، واضحاً وشائعاً بين الخصوم، فضلاً عن الأتباع.

ولكن القياس الكلامي هنا لا يستقيم مع منطق التاريخ، وبالرغم من جاذبية الفكرة، إلا أنها لا تصل إلى حدود الحسم في المادة التاريخية.

فطبيعة الفكرة تؤثر في إمكانية ظهور صاحبها، أو توقيت منشأها. والأفكار، أو المذاهب، التي عرضها الطوسي لا تنطوي على محاذير، أو أخطار محددة، تتعلق بإعلان أصحابها، أو تاريخ ظهورها. فمقولة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد بالمنزلة بين المنزلتين لم تشكل، بالنسبة

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.

لهما، أي مصدر خطر من شأنه الوصول بهما إلى ما يخافانه، على الأقل في فترة إعلانها. وإعلان الخوارج مذهبهم لم يكن، في بداية أمره، داعياً للحذر، والكلام نفسه يمكن أن يقال في مجال ظهور مذاهب أبي حنيفة والمالكي والشافعي والحنبلي، فهذا نوع من الظهور يرتد إيجاباً على صاحبه، وتوقيته شائع بين الأتباع والخصوم، وليس فيه ما يخافه أعلام هذه المذاهب.

أما الأفكار ذات المضمون السياسي، المعارض للسلطة القائمة، فهي محكومة بالسرية، وموسومة بالغموض، ولا يُعرف صاحبها إلا بعد زوال المحذور وغياب الخطر، وقد لا يُعرف بوضوح إذا ما حجبت الأحداث صورته، وتوالى على المسؤولية أشخاصٌ مثله، ونمت الفكرة وتطوَّرت بحيث لم يعد الأصل ظاهراً في الفرع، ولا المنطلق بادياً في المسار. ما يهمنا، هنا، البحث عن سبب عدم ظهور صاحب الفكرة أو توقيتها، قبل الذهاب تلقائياً إلى نفي وجود المنشأ الواحد لها.

أخيراً نعرض قول الطوسي، في ما بدا أنه رد على الباقلاني، في ما يتعلَّق بضرورة ظهور النص على الإمام علي(ع)، إذا ما كان متواتراً، كظهور الكثير من النصوص المتواترة في الصلوات والصيام والحج والزكاة، فيرد الطوسي على ذلك بقوله: إنّ هذه الأمور «لم يدع داعٍ إلى كتمانها، ولا صرف صارفٌ عن نقلها، بل الدواعي كانت متوفرة إلى نشرها؛ لأن بذلك قوام الإسلام والدين، وكل ذلك مفقود في أخبار النص.»[1]. والملاحظ هنا أن ما افترضه الطوسي في ردِّه على من يقول بالأصل الواحد للخبر، يتخلى عنه في ردِّه على مقارنة النص على الإمام

---

(1) المصدر نفسه، ص 121 ـ 122.

بنصوص الصلاة والصيام والحج. فالذي حال دون ظهور النص على الإمام، يمكن أن يحول، أيضاً، دون ظهور الأصل الواحد، أو المنشأ الواحد للنص، ولكن العبرة في الغاية، والحجة تُستخدم من الآخرين كما تُستخدم من الذات. وهذه حكاية المتكلمين مع أكثر من مادة تاريخية، كما لاحظنا. فتراهم، في هجومهم على بعض طرق الاحتجاج، كأنهم لا يجدون فيها أدنى دليل أو حجة. لكن المفاجأة تكمن في اعتمادهم الطرق نفسها عندما يتطلب الموقف منهم ذلك، وهذا إن دلَّ على شيء فإنه يدل على ثبات الغاية وتبدُّل المنهج، والإشكالية هنا لا تكمن، فقط، في التعامل مع المواد التاريخية، بل إنها تطال قواعد الاحتجاج والجدل في المسائل الكلامية البحتة.

هذه القواعد التي تأخذ الناس يميناً ثم تتحوَّل بهم يساراً، فلا يلبثوا أن يجدو أنفسهم في المكان نفسه، وكأن شيئاً لم يكن. وإذا كانت الأمور تتم على هذه الطريقة في الموضوعات الكلامية، فما بالنا عندما يتم اعتماد المنهج نفسه في المواد التاريخية، حيث تختلف الغايات، وتتمايز الحقائق.

مع الطوسي، كما كان الحال مع الباقلاني والمرتضى، نحن أمام أنماط أخرى من الدفاع عن العقائد والأصول، ومع الاحترام لمضامين عقائد وأصول الجميع، إلا أننا لم نصل من هذه الإطلالة السريعة على نتاجهم، إلا إلى المزيد من الاعتقاد بضعف المناهج الكلامية في مقاربة القضايا التاريخية. فما بدا حجة دامغة هنا، تحوَّل إلى مادة إضعاف هناك، وما تم الاعتماد عليه هناك، بدا غير لائق بذلك هنا، والجميع مصرٌّ على ما هو عليه، بل مطمئنٌ تماماً إلى ما لديه، والاستمرار بالمنهج

نفسه لن يؤدي إلا إلى النتيجة نفسها. من هنا، ضرورة الخروج من الوضعية «المأزق» إلى وضعية جديدة، بآفاقٍ واسعة وبخيارات متعدِّدة، بغية إنتاج معرفة جديدة تسهم في تطوير الوعي التاريخي، كما تدفع بعلم الكلام في اتجاهٍ علمي جديد.

4 ـ مقاربة الجويني

أما الجويني (ت 478هـ) في كتابه «الإرشاد»[1] فيقسّم الخبر، كسلفه الباقلاني، إلى ثلاثة أقسام الصادق والكاذب وما يجوز فيه تقدير الصدق والكذب، ثم يتوقف عند الخبر المتواتر الذي إذا «توافرت شرائطه وتكاملت صفاته، استعقب العلم بالمخبر عنه على الضرورة»[2]. ثم يستدرك قوله هذا بشرطٍ إضافي هو «استمرار العادات»[3]، ذلك أنه ليس من شأن الخبر المتواتر تحقيق «العلم بالمخبر عنه لعينه»، إلا عن طريق دوام العادة واستمرارها، وإذ رأى لهذه القاعدة استثناء عندما «يخرق الله العادة»، فلا يحصل العلم مع وجود التواتر، أو يحصل «على أثر إخبار الواحد»[4]، إلا أن ذلك لا يؤثر في ثبات القاعدة وقوتها.

لن نتوسع في مفهوم استمرار العادة عند الجويني، ولكن يبدو أنه يقوم على مبدأ أن الحقائق المتشابهة في مقدماتها ومسارها، تتشابه أيضاً في نتائجها إذا ما تعرضت لظروف متشابهة، فاستمرار العادة هنا هو

---

(1) الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1992.

(2) المصدر نفسه، ص 347.

(3) المصدر نفسه، ص 348.

(4) المصدر نفسه، ص 348.

تطبيق لهذا المبدأ، حيث يصل إلى حدود التماثل بين القضايا المتشابهة؛ وذلك مرتبط بموقف الأشاعرة من مبدأ العلية.

أول شروط التواتر عند الجويني «أن يكون المخبرون عالمين بما أخبروا عنه على الضرورة»[1]، والمقصود بـ«الضرورة» هنا أن لا يكون علمهم قائماً على نوعٍ من النظر أو الاستدلال، بل عن مباشرة له بالحواس أو البديهة؛ ذلك أن النظر والاستدلال يحتملان الاختلاف والتعدُّد، فلا يوجبان علماً ضرورياً في مثل هذه الحال.

الشرط الثاني هو «أن يصدر عن أقوام يزيد عددهم على مبلغ يُتوقَّع منه التواطؤ»، وفي خصوص تحديد العدد للمخبرين على التواتر، يحاول الجويني تجنُّب الإجابة المباشرة، ولكنه لا يمانع من اعتبار العدد أربعة هو الأقل، نظراً لكونه «نهاية العدد في الشهادة الشرعية»[2]، ولكنه يخضع للقاعدة التي ذكرها آنفاً من أن التواتر لا يكفي، بنفسه، في تحصيل العلم الضروري.

أما الشرط الثالث، فأن يكون المخبرون قد «أنبأوا عما شاهدوه وعلموه ضرورة من غير واسطة»[3]، وفي حال وجود واسطة من المخبرين، فلا بد من «استواء طرفي المخبرين وواسطتهم»[4]، أي لا بد من قيام الشروط في كل واسطة، ولا يكفي قيامها في حلقة دون أخرى، فشرط العلم بالخبر وعدد المخبرين قائمٌ عند الجميع، دون استثناء، ولا

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص350
(4) المصدر نفسه.

يمكن الاستعانة بقوة مخبرين للتعويض عن ضعف مخبرين آخرين، وهكذا لا يحتمل التواتر أي نوع من الضعف، أو الخلل، في أي عنصر من عناصر رواة الخبر.

إن التأمل بشروط التواتر عند الجويني، ثم بفعاليته، يؤدي إلى إحساس بصعوبة الحصول على الحقيقة الواحدة، إن لم نقل باستحالتها، لا سيما إذا ما دققنا بمفهوم استمرار العادة الذي يمكن أن يخضع للكثير من التأويل، وربما التعقيد، فلا يسمح بإقرار بعض الحقائق، بالرغم من قوة مضمونها أو شياعها.

ثم إن مصطلح التواتر نفسه تم استحداثه لاعتماده معياراً في الإثبات والنفي. فما بالنا، هنا، نقع في عدم قابليته الذاتية لتحصيل العلم الضروري، وأي قيمة تبقى لمعنى التواتر، إذا ما تم تفريغه من صلاحية الإثبات أو النفي. والإشكال هنا لا يكمن في إضعاف المعنى، بدل تمكينه، فحسب، بل في إحالة هذه الصلاحية إلى عنوان جديد هو «استمرار العادة»، بما ينطوي عليه من احتمالات واختلافات.

إن الواضح في ما قدَّمه الجويني، مقارنةً بأسلافه الذين ذكرناهم، نصه الصريح على عدم اشتراط «عدالة المخبرين على التواتر، ولا إيمانهم»[1]، وفي مكان آخر لا يرى مانعاً من أن يكون المخبرون «تحت ذمة»[2]، لم يقدم صاحب كتاب «الإرشاد» تبريره المنهجي لهذا الجديد، كما أنّه لم يحدِّد شروطاً خاصة بالأخبار التي لا تستلزم العدالة أو

(1) المصدر نفسه، ص 350.

(2) المصدر نفسه.

الإيمان، وإذا كنا غير قادرين على القول بمطلق الأخبار في هذا الشأن، فإن المصنِّف لم يذكر لنا في هذا النص ما يسعفنا، بل ذكر كلاماً ليس من شأنه تدعيم منطق طرحه، حيث قال: «وقصدنا بما أشرنا إليه من نفي هذه الشرائط، الرد على اليهود، فإنهم ربما يشترطون هذه الشروط ويحاولون بها القدح في ما نروم إثباته من معجزات رسولنا (ص)»[1]. وما يزيد الأمور غموضاً أن المؤلف نفسه، في مكان آخر، لا يجيز قبول الأخبار من الإمامية لأسباب تتعلق بمواقف لأعلام هذه الطائفة فقط «ما نقلتموه لا نستجيز قبوله، وأحسن أحوالكم عندنا الضلالة، ومعظمكم مكفَّرون، فكيف تسوموننا قبول أخباركم، ولا نستريب في أنكم لا تقبلون خبرنا. . . »[2]. يتضح لنا، مما تقدَّم، أن الأمور عندما تدخل في إطار العلاقات والمواقف، بين الطوائف والأديان، تأخذ بعداً جديداً لا يرتبط بمنطق الخبر، بل بأمور أخرى، لا تسهم، بالضرورة، في تنقية الأخبار.

وما رأيناه واضحاً عند الجويني، انقلب بسيطاً عندما أدركنا عِلَّته، ثم تحوَّل إلى مُستغرَب عندما قارناه، بطريقته في التعامل مع أخبار مذهب الإمامية، هذه الطريقة التي صاغت منطقها من مواقف أعلام في هذا المذهب، وليس من طبيعة ومصادر الأخبار التي ينقلها رواته.

ثم يقترب الجويني أكثر من غرضه في بحث الخبر المتواتر، فيقول إن «كل خبر لم يبلغ مبلغ التواتر، فلا يفيد علماً بنفسه»[3]، إلا إذا وافق

(1) المصدر نفسه، ص 351.

(2) المصدر نفسه، ص 354 ـ 355.

(3) المصدر نفسه، ص 351.

ذلك «دليلاً عقليا»[1]، أو أيدته «معجزة، أو قول مؤيد بمعجزة تصدقه»[2]، وأخيراً «إذا تلقت الأمة خبراً بالقبول، وأجمعوا على صدقه»[3]. بهذه الطريقة وضع الجويني معياراً كلامياً لقبول الأخبار الإسلامية الخاصة بالإمامة، وأيّ خبرٍ لا يخضع لهذا المعيار سوف تطلق عليه صفة «خبر الواحد في اصطلاح المتكلمين وإن نقله جمع»[4].

لقد تم إخضاع الأخبار عموماً، وأخبار الإمامة على وجه الخصوص، لسلسلة من الشروط، ومراحل من التصفيات، من شأنها الوصول بأي خبر غير مُستساغ إلى مقبرة خبر الواحد. فمن شرط استمرار العادة القابل للتأويل، إلى شرط الدليل العقلي الذي ينطوي على اختلاف تلقائي، إلى المعجزة ومن ثم الإجماع، كل ذلك سيحول حتماً دون فعالية الأخبار، ولقد كان الوعد واضحاً بوصف ما دون ذلك من الأخبار بخبر الواحد، واقتران ذلك باصطلاح المتكلمين، حيث أصبحنا أمام دلالات خاصة في تسمية خبر الواحد، ولا يمنع من هذه التسمية أن ناقلي الخبر ليسوا فرداً، بل جماعة، فالقول بالواحد، أو الجمع، يصدر عن شروط الخبر، لا عن عدد الرواة.

لسنا في صدد الدفاع عن قول الإمامية في هذا الشأن، ولا يسمح غرض الدراسة بذلك، لكن من الواضح أن التعامل مع الأخبار من منظور كلامي يصدر عن مجرَّدات عقلية لا تتصل بطبيعة المادة التاريخية، أو

---

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.

منطق الأحداث التي ترويها. إنها عملية إخضاع كاملة لهذه المادة، بعيداً عن منطقها الخاص، أو حيثياتها المباشرة، ولا يستطيع أحد من المؤرخين مواجهة هذا النوع من التصفيات للأخبار بالمنطق نفسه، أو بالوسائل نفسها. والأخبار لا يتم التعامل معها، بعيداً عن سياقها أو المواد المتصلة بها، بل من الخطأ، أحياناً، اعتبار الخبر، وحده، مادة كافية في التحقيق أو التوثيق.

إن المعضلة الحقيقية في التوثيق اليوم لا تكمن في كفاية الشروط، بل في الوضعية التي تم اختزالها للمادة التاريخية، فباتت عصيَّة، بحكم التصرُّف بها، لا بحكم طبيعتها. والحل يبدأ مع الخروج من هذه الوضعية إلى وضعية أرحب وأشمل، وأكثر التزاماً بطبائع الأمور ومنطق الأشياء.

عندما نجمع الأخبار في سياقها، وندمج المعطيات في نسقها، تتوافر لدينا خيارات عديدة في التوثيق والتحقيق، أما إذا عزلنا هذه الأخبار، وفرقنا تلك المعطيات، نصبح تلقائياً أمام خيارات محدودة، ولا فرصة أمامنا لكشف الأدلة، أو تأكيد العلاقات. وسيمضي وقت طويل، وسنبذل جهوداً مُضنية، ثم نكتشف أن أدوات علم الكلام في إثبات الأفكار، لا تصلح في إثبات الوقائع، ووسائلهم في البرهان على العقائد، لا تفيد في البرهان على الأحداث. ثم من قال إننا ملزمون بالتعامل مع المواد التاريخية على نحو القطع، كما هو الحال مع المقولات الكلامية، بل إن قضية القطع في العلوم الإنسانية عامة مسألة تحتاج إلى نقاش.

في مقام ردِّه على قول الإمامية بالنص الجلي على الإمام علي (ع)

يذكر الجويني أن «مثل هذا الأمر العظيم لا ينكتم في مستقر العادة»[1]، ثم يورد نماذج من ولايات الرسول(ص) لأصحابه كيف ثبتت في التاريخ، وهذه مقاربة مفيدة، يمكن متابعتها، كذلك عندما دعم فرصة ظهور النص بأن عصر أصحاب الرسول لم يكن بعيد العهد عن النص المذكور، واختلافهم في السقيفة كان فرصة سانحة لشياع النص أيضاً، لكن القضية لا يُقطع بها من خلال مداخلة قصيرة هنا، أو إشارة لامعة هناك، والفارق بين المتكلم والمؤرخ أن الأول لديه القدرة على القطع ببيان عقلي مقتضب، بينما الثاني قد يبقى في الطريق، ولا يوفَّق في الوصول، لا سيما في هذا النوع من المواد الملتبسة.

ما تقدَّم لا يعني أن المتكلمين لا يصلون، أحياناً على الأقل، إلى حقائق تاريخية، فبإمكانهم ذلك، ولكن مشكلتهم أنهم يصلون عندما تسمح بذلك مقولاتهم، وقد يصلون بطريقة مفيدة، إذا ما كانت هذه المقولات مؤسَّسة على مواد تاريخية دقيقة، وهذا أمر لا ينسحب على غير ذلك من المواد، حتى تلك التي يمكن أن تكون حيادية.

إذن، لا يصلح المتكلِّمون، في أحسن الأحوال، والحديث هنا في التاريخ طبعاً، إلا في المواد التاريخية التي لا تتعارض مع منظومتهم الكلامية؛ ولكن هذه المواد، وللأسف، قليلة جداً، بل إن الموضوعات التاريخية التي تستقطب اهتمام المتكلمين، غالباً ما تكون خلافية، وفي الخلاف ما يكفي للتأثير السلبي على التأريخ.

---

(1) المصدر نفسه، ص 354.

الفصل الثالث

I ـ الباقلاني وكتابه: «تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل»

شكل الخلاف بين المذاهب الإسلامية حول الإمامة والصحابة سبباً رئيساً لدخول مادة تاريخية واسعة في إطار الجدل الكلامي، وبات من الصعب مقاربة أي تفصيل يرتبط بالإمامة أو الصحابة، بعيداً عن المقولات الكلامية السائدة في هذا المجال. ولم يقتصر الأمر على ذلك، فقد وجد أعلام الكلام أنفسهم مُلزَمين بإرساء قواعد خاصة في التعامل مع الأخبار، أو الأحداث، وشروط فهمها وتحليلها، فضلاً عن إثباتها أو نفيها.

لقد شعر علماء الكلام بحاجتهم الماسَّة لتأسيس نظرة خاصة في التأريخ، على الأقل في الفترات المتصلة بالخلاف، والملفت هنا أنهم لم يروا إمكانية الاعتماد على أهل الأخبار في المنهج أو القواعد، بل تصدُّوا بأنفسهم له؛ ربما لأنهم شعروا أن الحرص على اليقين في أعمال المتكلمين يوجب اهتماماً شاملاً بكل المواد المطلوبة، لا سيما المواد التاريخية.

لقد كان جهد المتكلمين في استثمار التأريخ، حيثما يكون الاستثمار داعماً أو مؤيداً لمقولاتهم، وحينما يتحول هذا العلم إلى عبء على المتكلم، فلدى الأخير الكثير من القواعد المنطقية، والبديهيات العقلية، التي تساعده للخروج من هذا العبء، أو التحلُّل من مترتباته ومستلزماته.

والإشكالية هنا تكمن في حدود الدور الطبيعي لعلم الكلام في التاريخيات، والتداخل الذي فرضه أعلام الكلام بين الكلاميات والتاريخيات، فالمنطق الكلامي لا يستقيم، في أحسن الاحوال، إلا في الكلاميات، وللتأريخ منطقه الذي قد لا يعتمده المتكلمون في قضاياهم الخاصة، ولكنهم ملزمون باعتماده في القضايا التاريخية التي تتصل بعلمهم أو مقولاته.

يُعَدُّ محمد بن الطيب، المعروف بأبي بكر الباقلاني، أحد الأعلام البارزين في هذا الاتجاه، وقد قدَّم في كتابه «تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل»[1]، لا سيما في باب الكلام في الإمامة، مادة غنية يمكن الاستفادة منها في دراستنا هذه.

1 ـ إمامة أبي بكر

في موضوع إمامة أبي بكر، يتوقف الباقلاني عند تأخر الإمام علي والزبير عن البيعة، فيعتبر الخبر في ذلك من النوع الضعيف «آحاد واهية

(1) الباقلاني كتاب **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1993.

مجيئها من ناحية متّهمة»، [1] من دون أن يحدِّد هذه الناحية، أو مكمن الاتهام لها؛ ولكنه يعلِّل وصفه هذا بقوله: «لأن تأخرهم عن البيعة، مع ما وصفناه من صحة وثبوتها، ضرب من الإثم والعصيان، ولا يمكن إضافة معصية إلى الصحابة بمثل هذا الطريق»[2].

لقد بدا التعليل الثاني هو التعليل الحقيقي، ذلك أن الغاية لدى المتكلِّم ليس الحقيقة التاريخية، كما وقعت فعلاً، بل المادة التاريخية الملائمة للرؤية الكلامية. لقد كان عدم احتمال وقوع الصحابييْن، علي والزبير، في الإثم والعصيان، كافياً لإهمال كل المواد التاريخية التي صرَّحت بتأخر بيعتهما للخليفة الأول، وإذا ما كان في هذا الإهمال مشكلة، فلا مانع من وصف هذه المواد بأنها أخبار آحاد، ومن مصادر غير بريئة، كما أسلفنا.

يتابع الباقلاني، فيكشف عن قاعدة كلامية أكثر وضوحاً وتأثيراً، فيقول: «وكذلك يجب أن يُنفى عن عبد الله بن مسعود إخراجه المعوَّذتين من المصحف، ومخالفته الجماعة. وكل أمر روي عن الصحابة فيه تأثيم وقذف بعصيان، فيجب أن نبطله وننفيه إذا ورد ورود الآحاد؛ لأن من ثبت إيمانه وبرُّه وعدالته لا يفسَّق بأخبار الآحاد»[3].

إن على المؤرخ، حسب الباقلاني، واجبات أخرى غير الأصول العلمية في البحث والاستنتاج، أن يلتزم قواعد في النفي، لا لمجرد شيء، إلا لكونه أمام شخصية من الصحابة لا يليق أن تُصوَّر بشكل

---

(1) المصدر نفسه، ص 486.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.

يتنافى مع العقيدة بها، فقضية إخراج المعوذتين عند ابن مسعود ليست قضية تاريخية يمكن بحثها، وبالتالي إثباتها أو نفيها، أو حتى تعليقها، حسب أصول التاريخ، إنها قضية كلامية يجب حسمها سلباً، من دون أي تردُّد. وكذلك يجب تنقية كل ما روي عن الصحابة، نظن، نحن، أن فيه تأثيم أو اتهام بالمعصية.

لقد ذكر الباقلاني شرط ورود ذلك بالآحاد من الروايات، لكن من الواضح أن ذلك لن يغني عن الفكرة الرئيسة في الحكم، وهي عدم قبول هذا النوع من المواد التاريخية؛ لأن الوصف المسبق بالآحاد هو أول الدفاع عن الصحابة، وسيجد المتكلمون طرائق عديدة في وصف الروايات من هذا القبيل بالضعف، ولن يعدموا وسيلة في هذا الاتجاه.

لسنا مع تصوير الصحابة بما يشينهم أو يبهّت من مكانتهم، ولكننا نريد معرفة الواقع كما حدث، لا كما نتمنى أن يحدث، ثم من قال إن الكشف عن الواقع الحقيقي، حتى في بعض سلبياته، يؤثر سلباً على هذه الثلَّة الرائدة في الإسلام، إن هذا الكشف من شأنه أن يؤثر سلباً على الصورة المرسومة والموهومة، أما الصورة الفعلية فهي صورة مقبولة ومحمودة كما هي، وهي مفيدة في أي حال، وسوف تكون قابلة للاقتداء كلما كانت واقعية، وإن الأخطاء والهفوات قد تكون واعظة، كما هي حال الاستقامة والتقوى في التأسّي، والحقيقة التاريخية تحمل خيرها على الدوام، وبالإمكان اكتشاف هذا الخير عندما نتفاعل معها بإيجابية، ومن دون معايير مسبقة لا تمت للطبيعة البشرية بصلة.

وفي أسوأ الأحوال، لا يمكن تغذية الوعي التاريخي الإسلامي بمعطيات غير دقيقة، والأفضل هنا عدم تقديم شيء. فالتأريخ إما أن

يكون دقيقاً وموضوعياً، أو لا يكون، فإذا كنا عاجزين عن تقديم الصورة الصحيحة، فلا يصح أن نقدم صورة مزيَّفة أو مصطنعة، لا حاجة لنا إليها، كما لا فائدة منها.

نستطيع أن نتخيل ما نريد، وبإمكاننا أن نرسم أية صورة جميلة ونقية ومثالية، لكن علينا أن لا نسميها بأي اسم واقعي، فلنتركها بلا اسم، أو فلنعطها اسماً وهمياً، فنكون بذلك رواة في الأدب، لا رواة في التاريخ. ورواية الأدب لها أصولها وقواعدها، ولكنها تتحمَّل هذا النوع من الخيال، أما رواية التأريخ فلا شأن لها، إلا بالواقع كما حدث، أو بأقرب ما يكون إليه.

لا يكتفي الباقلاني بالقاعدة العامة التي أعلنها، بل يعود إلى التشديد الذي عرضه في بداية باب الإمامة، وكما رأى ضرورة شياع النص على الإمام علي في حال وقوعه، افترض الأمر نفسه بما يتعلق بتأخر الإمام علي والعباس والزبير عن البيعة، وبما أنه لم يحدث الشياع، أي أن الخبر لم يرق إلى الشهرة بين المسلمين، فإن التأخر لم يقع. ولقد قدَّم لرأيه هذا بقوله: «لأن مثل هذا الخطب الجسيم، في مثل هذا الأمر العظيم، يجب إشهاره وظهوره، وأن ينقل نقل مثله، فكيف حفظت الأمة بأسرها وعلمت مخالفة علي لأبي بكر وغيره من الصحابة في حكم أم الولد والتوريث الذي إنما تعلمه الخاصة، وذهب عنها علم تأخره، وتأخر الزبير عن البيعة، حتى لا يرد إلا وروداً شاذاً ضعيفاً»[1].

لم يدقِّق الباقلاني في ما إذا كان ثمَّة عائق يمنع من وصول هذا الأمر

---

(1) المصدر نفسه، ص 482.

إلى مرتبة الظهور والشهرة، ولم يفترض إمكانية وجود دوافع عديدة تحول دون ظهور الصحابة مختلفين، كما يعتقد هو ومتكلِّمون كثر غيره، واعتبر أن ساقية التأريخ نظيفة من أي رواسب تمنع جريان الأحداث على طبيعتها، أو تلوِّنها بألوانها الخاصة.

لقد وصف تأخر البيعة بالخطب الجسيم، كما وصف البيعة بالأمر العظيم، وهل يكفي ذلك ليخترق الحدث كل الموانع ويقاوم كل الدوافع؟ هل يكفي ذلك ليسلم الحدث من التأويل والتلوين، أو من التعديل والتبديل؟ هل هذا هو أول حدث من نوعه يواجه هذه الصعوبات، وكم هي الأحداث الجسيمة في الأمور العظيمة الإسلامية ضاعت حقائقها، وتنوعت تفاصيلها بين الأخباريين والمؤرخين، بل هل يوجد حدث جسيم واحد في أمرٍ عظيم تم نقله بصورة واحدة، أو بطريقة واحدة. ثم هل يحسن مقارنة الأخبار الخاصة بالفقه، المحدودة التأثير والمصالح، بالأخبار التي تهتزلها الأشياع والاعداء، وتعمر بها المذاهب والفرق؟

إننا ندرك حجم التأثير الذي يلعبه الاتجاه السائد للسلطة على نوعية المادة التاريخية التي تُحفظ أو تُدوَّن، وإذا كان ثمَّة فئة متضرِّرة من كتابة التأريخ فهي الفئة المُستبعَدة، أو التي استبعدت نفسها، فكانت على هامش الأحداث، أو على هامش الكتابة التاريخية، ومن الممكن أن تكون مواقف الثلاثة، علي والعباس والزبير، من هذا القبيل. والحديث عن الشهرة والظهور في هذا النوع من المواقف غير مستحب، لا في الأدبيات الإسلامية، ولا في الكلاميات تحديداً، ومن أين تأتي الشهرة والسعي حثيث لتأويل المواقف على غير حقيقتها، والجهد مكثّف في لملمة كل تفصيل من شأنه إثارة الفرقة، أو توسيع الهوة.

مرة أخرى يعلن الباقلاني غايته فيقول: «هذا على أن حرصنا إنما هو على نفي الشين والعار وإضافة العصيان عن أجلَّة الصحابة وعليِّتها بالتأخر عن بيعةٍ قد لزمهم الانقياد لها، والخنوع لصاحبها»[1].

إنها إحدى غايات علم الكلام الكبرى في التعرُّض للتاريخ، أما الحقيقة التاريخية فلا وجود مجرَّد لها، إنها بنت المقولة الكلامية دائماً. هكذا يبدو التاريخ مسرحاً للمتكلِّمين ينجزون على خشبته أعمال النفي والإثبات، والتكريم والإدانة، وفق معايير وقواعد تصدر عنهم فقط.

إن نفي الشين لا يحتاج إلى تواتر، فهو عمل عقلي لا يحتاج إلى دليل، وتكريس الكرامة أمرٌ تلقائي تفرضه الأصول الكلامية، ولا يحتاج إلى أي معطى تاريخي، فهو موجودٌ بالمقولة، قبل وجوده في الحدث، وثابتٌ في الرؤية، قبل ظهوره في الرواية. وما يلفت النظر هنا، أن كثرة الشروط التي رأيناها في الحديث عن الخبر المتواتر، تغيب فجأَة لمصلحة غايات كلامية، فيغدو التسامح هنا، والتساهل هناك، مباحاً ومتاحاً، ولا ضرورة للتشديد، فالغاية راقية إلى حد القدرة على توثيق كل الأخبار المناسبة والملائمة.

2 ـ عمر واختيار الخليفة من بعده

أما طريقة الباقلاني في رفض الروايات، أو تأويلها، فلا تعتمد على قواعد الجرح والتعديل، أو أقسام الأخبار التي أسَّس لها، بل على مجرَّد قناعته بالرجال الذين تحوم حولهم الرواية، أو تقدِّم الصورة الفعلية لهم. فقد تعرَّض للرواية التي تُنقل عن عمر في تقويمه لكل صحابي من أعضاء

---

(1) المصدر نفسه، ص 483.

مجلس الستة الذي عيَّنه، قبيل وفاته، لانتخاب الخليفة، وبعد سرده للوصف الذي رآه الخليفة لكل واحدٍ من هؤلاء، انتقل مباشرة للقول إنه «ليس من شأن أهل العلم. . . أن يترك الظاهر المعلوم من حال الصحابة، مما يوجب إعظام بعضهم بعضاً، إلى القول بمجهول أمرهم، والمصير إلى روايات شاذة في ذم بعضهم بعضاً»[1]. لقد حدَّد «الظاهر المعلوم» بطريقة غامضة، كما وصف هذه الرواية، وغيرها، بأنها «شاذة»، من دون دليل أو حجة، ويمكن للقارئ أن يستنتج، مباشرة، أن الظاهر المعلوم عنده هو التصوير المقبول، والشواذ هو كل ما يشذ عن ذلك.

لا مانع من تكوين تصوُّرات أساسية حول الشخصيات في التاريخ، من خلال معطيات تاريخية دقيقة وموثَّقة، ولا مانع أيضاً من اعتبار هذه التصوُّرات بمثابة مرجعيات في نقد الروايات وتفنيدها، بل إن ذلك مفيد وضروري ومعقول في أحيان كثيرة؛ لكن العبرة في طريقة صياغة هذه التصوُّرات أو رسمها، وطبيعة المواد التاريخية المعتمدة في ذلك، والتوقيت المحدَّد في إعطائها الدور المرسوم، بعد الصياغة أم أثنائها، وبشكل مقفل، أو قابل لإعادة النظر.

إن التصوُّرات التي تتم صياغتها خارج البحث التاريخي، لا يمكن أن تسهم في تحديد طريقة التعامل مع المواد التاريخية المتعارضة أو المختلفة، فمعايير النقد التاريخي يجب أن تكون تاريخية، ومن معدن هذه المواد التي يجري عليها النقد. وإذا كان متاحاً لأي متكلم فحص تصوُّراته عن الشخصيات في ثنايا المواد التاريخية، فمن غير المتاح له أن

---

(1) المصدر نفسه، ص 511.

يتجاوز ذلك إلى فرض هذه التصوُّرات، مهما كانت شيِّقة ومتماسكة، أو مباشرة النقد على أساسها رأساً.

إن الباقلاني، هنا، وفي حدود المادة التي قدمها، مارس النقد بصيغته الكلامية، لا التاريخية، وإذا كان قد أشار إلى أن ثمة روايات «أقوى منها وأثبت»[1]، فإنه لم يحدِّد معياري القوة والثبات، والراجح أنهما من معدن الكلام وليس التاريخ. أما قوله «لأنا علمنا ضرورة من حال عمر أنه عظمهم وقرَّظهم، وأنه جعل الأمر فيهم، وأمر الأمة بالانقياد، وأخبر أنهم أفضل من بقي» فلا يشكل تناقضاً في المادة التاريخية. ثم ما هي حكاية العلم الضروري هنا، في ظل هذا التفاوت في مستوى المعاني المطروحة، وأي علم ضروري يستقيم في ظل هذا التنوُّع في مقاربة سلوك الصحابة. وماذا عن التشديد الذي صدَّر به الباقلاني أبحاثه في هذا الباب، حتى خلنا أنه لم يعد بالمقدور البناء على أكثر المواد التاريخية المطروحة، إن لم يكن كلها، في هذه القضايا تحديداً.

إن التناقض المزعوم هنا ليس في دلالات المعاني، أو بين الروايات التاريخية، بل بين الصور المرجوة والمعطيات المروية، والمقاربة المتوازنة تكمن في تعديل الصورة، وليس في إهمال الرواية، أو على الأقل في التريُّث والتأني، ريثما تنجلي الصورة بعد الحصول على المزيد من المعطيات، أو نضوج المتوافر منها.

وهل التعظيم يستلزم إخفاء النواحي الطبيعية أو العادية في

---

(1) الباقلاني، المصدر نفسه.

الشخصية، أم التقريظ لا يسمح بإيراد بعض الهفوات المألوفة في البشر، مهما علا شأنهم وارتقى أمرهم؟ هل يوجد في التاريخ رجالات ليس لديهم سِيَر عادية أو طبيعية، وإنما سلوك عظيم على الدوام، وفي كل الأحوال. هل العظمة أن يكون للعظيم سيرة واحدة، ومستوى واحد، وحركة في اتجاه واحد، وهل هذا مألوفٌ ومعقول في الطبيعة البشرية؟!

ثم ماذا يعني «أنهم أفضل من بقي»[1]، هل يعني أنهم أفضل ما يمكن أن يكون، أم ما هو كائن، وهل الباقون يفرضون، إلى هذا الحد، صورة الأفضل فيهم؟!

لسنا في صدد إثبات أو نفي هذه المادة التاريخية، لكن، من زاوية تاريخية عامة، لا يمكن افتراض التعارض أو التناقض في مثل هذا النوع من الروايات، بل يمكن قول العكس تماماً، إنه دليل التوازن والتكامل في المادة التاريخية الخاصة بهذا الشأن، وما رآه الباقلاني، انطلاقاً من رؤيته الكلامية، تعارضاً وتناقضاً، يمكن أن يكون عين التوازن والتكامل. ويدعم رأينا هذا أمر الخليفة عمر بأن يتم الانتخاب واحداً من بين ستة على أيدي الستة أنفسهم، ولا مجال هنا للجدال في رغبة الخليفة في تطوير آلية تعيين الخليفة المقبل، فهذا أمرٌ لم ينشغل فيه أحد في ذلك الوقت، بمن فيهم الخليفة عمر.

والفرضية التاريخية المعقولة أن يقدم الخليفة عمر على تعيين أحد هؤلاء، أو غيرهم، وبالتالي عدم الدخول في معمعة التنافس بين نخبة المسلمين في ذلك الحين، ويمكن القول إنه لا يوجد أي هدف خاص

---

(1) المصدر نفسه.

للخليفة عمر من هذه الآلية، وجلَّ ما يمكن افتراضه أنه لم يتمكن بنفسه، من تعيين الأنسب بشكل واضح وجلي، ففوَّض المهمة لغيره، لأنه لم يرد تحمُّل المسؤولية إلى ما لا نهاية في هذا الشأن. وإن السبب الرئيس في عدم قدرته على تعيين الأنسب، بلا جدل أو تردُّد، هو هذا الكلام الوارد عنه، حيث كان يرى ضعفاً، أو سلبيةً، في كل واحدٍ من هؤلاء، وأن هذا الضعف أو السلبية، لا يمنعان من الترشيح، ولكن يمنعان من التعيين المباشر على يد الخليفة، طبعاً كما كان يرى هو، وليس بالضرورة أيّ إنسان آخر.

إذن، ما رأى الباقلاني إِهماله، أو رفضه، يمكن أن يكون مكوِّناً رئيساً في لوحة حدث انتخاب الخليفة الثالث، وليس جزءاً نافراً، أو شاذاً فيها، وأكثر من ذلك، إنه المكوِّن المساعد على فهم المواد التاريخية الأخرى، وغيابه لا يفقدنا مادة تاريخية محددة فحسب، بل يهدِّد إفادتنا من مواد أخرى، كما يمنع من رسم صورة أكثر تكاملاً للقضية التاريخية التي نسعى فيها.

ثم يشرع صاحب كتاب «تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل» باستحضار بعض الإشارات التاريخية التي تدعم رأيه في بعض الشخصيات، مستنداً إلى بعض أحاديث الرسول(ص)، قبل أن يدخل في خطوة جديدة، بعد الرفض والإسناد، وهي خطوة التأويل، حيث تبدو كلمات الخليفة عمر في أعضاء مجلس الستة إشارات «للتحذير له من التشدد والمضايقة»[1] بالنسبة للزبير، و«النهي والتحذير والدعاء إلى ترك

(1) المصدر نفسه، ص 512.

المزح في بعض الأوقات»[1] في ما يتعلق بعلي(ع)، من دون أن يعني ذلك «إسقاط العدالة، وإخراج من له هذه الأوصاف، أو شيء منها، عن استحقاق الإمامة»[2]. والكلام نفسه مع عبد الرحمن بن عوف «إنما هو على مذهب التحذير من العجز»، والمضمون يتكرَّر مع سعد بن أبي وقاص[3] وطلحة[4]. وينهي الباقلاني مقاربته لهذه القضية بالقول: إن ما تقدَّم من تأويل هو الصحيح، إن ثبتت الرواية، وإلا يكون الراوي قد «ظن عجزاً وتفريطاً، واعتقد شططاً»[5]، على حد تعبيره.

ما يلفت الانتباه هنا أن ما وصفه الباقلاني بالتأويل، قد لا يكون تأويلاً، بل قد يكون، بكل بساطة، فهماً طبيعياً للرواية، ولكن مصدر فكرة التأويل هنا هو كلامي، وليس تاريخياً. فالقول بالتحذير، أو عدم كفاية هذه الأمور بإسقاط العدالة، ليس توغلاً في الدلالة الباطنية للرواية، بل يمكن اعتباره بحثاً طبيعياً في غاية الكلمات ومقصد صاحبها، وبعيداً عن مدى دقة الباقلاني في هذا الاتجاه، لكنه قدَّم أفكاراً معقولة يمكن اعتمادها أو البناء عليها، لكن اشتراطه في النهاية الالتزام بتأويله، دون غيره، وبالتالي اتهام الرافضين لذلك بالتفريط، أو الاعتقاد الضعيف، تمسّكٌ بالموقف الأساس، وهو رفض هذه الرواية، في أصلها، وهذا لا يستقيم بالطريقة التي اعتمدها.

إن ما تود هذه الدراسة التأكيد عليه هو إعادة النظر في صلاحية

---

(1) المصدر نفسه، ص 513.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص 512.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه، ص 513.

الكلام في الرفض والقبول، انطلاقاً من مقولاته، أو اعتماداً عليها فقط. يحق للمتكلم، من زاوية كلامية، القول بأن هذه المادة التاريخية لا تنسجم مع رؤيتنا لهذه الشخصية، أو تصويرنا لها، ويحق له أيضاً الامتناع عن اعتمادها، ما دامت تتعارض مع مقولاته، ولكن ما لا يحق له هو إصدار حكم في صحة، أو بطلان، هذه المادة أو تلك، لا لسبب سوى لكون هذه المواد متعارضة مع تلك المقولات. إن ما فعله الباقلاني هنا لم يقتصر على إظهار التعارض على حقيقته، بين ما يعتقد وما هو مدون في التأريخ، ولم يتوقف عند امتناعه عن اعتماد المواد التاريخية المتعارضة مع قناعاته، بل ذهب بعيداً ليصدر حكماً في مصير المادة وحقيقتها، فأعلن رفضها تارة، أو تأويلها بمعانٍ محددة أخرى، وفي الحالتين كان على استعداد للتخلي عن أية روايات مماثلة، لا لشيء سوى لأنها تقتحم عليه مقولاته، أو تضغط باتجاه إعادة النظر بها.

ثم إننا، حتى من وجهة نظر كلامية، غير ملزمين بهذا النوع من الأحكام المتطرفة في حق المواد التاريخية المتعارضة، ذلك أن الآراء الكلامية متنوعة ومتعارضة، بما يكفي لإهمال القسم الأكبر من المواد التاريخية إذا ما تمادينا بهذه الطريقة في الحكم، رفضاً أو قبولاً.

وبدل أن نذهب مباشرة في هذا الاتجاه، يمكن أن نستفيد من هذه الفرصة لتوسيع آفاقنا، وفحص تصوراتنا حول مواصفات الشخصيات التي جعلناها منطلقاً في الرفض والقبول، والاحتمالات قائمة في أننا قد نكون بالغنا هنا من دون ضرورة، أو فرطنا هناك من دون حق، أو حتى طبقنا معاييرنا بغير دقة وإتقان. والاحتمالات قائمة، أيضاً، في أننا قد ألزمنا أنفسنا بطريقة ليست نهائية أو محسومة، وأن العلم ينمو على

الاعتراضات أكثر من أي أمرٍ آخر. فما يبدو عقدة في فهم الرواية، أو قبولها، قد يخفي وراءَه أفكاراً جديدة من شأنها معالجة قضايا عديدة في الفكر التاريخي، كما الفكر الكلامي. وما يبدو مستحيلاً، في مكان ما، قد يتحوَّل إلى مصدرٍ من مصادر تطوير الوعي العلمي برمته.

إنّ بيوتاً بنيناها بأيدينا بإمكاننا إعادة بنائها بشكل أفضل وأمتن، فلماذا نبقى محصورين بين جدران ضاقت على وعينا ومعرفتنا، وحالت دون تفاهمنا وتقاربنا. وأيادينا اليوم تصلح للبناء، مثل أيادينا في الأمس، وأكثر، وإذا كان للأسلاف دورٌ في رسم الحدود، أو إقامة الفواصل، فليس علينا تكريس ذلك إلى ما لا نهاية. ليس على المفكرين اليوم إمضاء كل ما بناه مفكرو الأمس، وإن كان عليهم الإفادة من ذلك وإحترامه.

إن التحوُّلات الفكرية البنَّاءَة تبدأ عندما يشعر أهل الفكر بواجب إجراء التعديلات حيث يكون ذلك ضرورياً، شرعاً وعقلاً، وحيث يشعر العلماء أن الحقيقة هي الغاية، كما هي المصدر الوحيد لكل الجهود العلمية الرصينة عبر التاريخ وفي المستقبل.

3 ـ بين علي وعبد الرحمن بن عوف

في إطار حديثه عن موقف الإمام علي(ع) من إعلان الصحابي عبد الرحمن بن عوف خلافة عثمان بن عفان، لا يرى الباقلاني إمكانية لوجود أي اعتراض حقيقي لعلي على تسمية الخليفة الجديد، ذلك أن مقتضى الصحبة والدرجة من الرسول(ص) أن ننفي أي رواية لا تليق بهذه المكانة الرفيعة في الإسلام، فالظاهر الأساس هو مبايعة علي لعثمان، وما بعد ذلك لا يمكن وصفه بالظاهر، إلا إذا انسجم مع موقف

البيعة هذه، و«لا يجوز ترك هذا الظاهر بمثل هذه الروايات، هذا لو لم يعارضها من رواية أهل الثبت والثقاة. . . فكيف وقد ورد ذلك»[1].

لا مجال للروايات التي تنال من التفاهم الكامل بين الصحابة، أو تثير الخصومة في ما بينهم. أما سعي الصحابي ليكون خليفة وفق رؤية يراها، أو قناعةٍ يلتزم بها، فهذا أمرٌ مسكوت عنه، بل لا يجوز الخوض فيه، لأن في ذلك فتنة أو مذمة، وفي الحالتين الأمر مرفوض. والظاهر في اصطلاح الباقلاني، وغيره من المتكلمين لا يعني، بالضرورة، المعاني التي تصدر عن الروايات التاريخية المتواترة، بل عن نوعٍ محدَّد من الروايات التي تتوافق مع الصورة المأمولة للصحابي، إنها عبارة تفيد المعاني البسيطة التي لا تتحمَّل أي تنوُّع، أو تعدُّد في سيرة الصحابة.

والسؤال هنا: ماذا لو وافقنا على الرواية التي تجعل الإمام علي(ع) في موقف المعترض على طريقة الصحابي عبد الرحمن في إِخراج النتيجة النهائية لمشاورات تعيين الخليفة، وماذا يفسد في الصحبة للرسول(ص) أن يرى البعض ما لا يراه البعض الآخر، من دون أن يعني ذلك الخروج عن البيعة أو الجماعة. ما هي الضرورة هنا في أن نقدِّم الصحابة في آراءٍ واحدة، وصف واحد، وسيرة واحدة،، لا يحيد الواحد فيهم عن الآخر، حتى لكأنهم من نوعٍ مختلف من البشر، أو صنف غير عادي من الناس.

ومن السهل على المتكلم وصف كل رواية مخالفة لاتجاهه بأنها «من أخبار الآحاد، وليس هو مما يعلم صحته ضرورة، ولا بدليل»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 514.

(2) المصدر نفسه، ص 515.

إنه السلاح المشهور، دائماً، أمام كل رواية غير منتظمة في السياق المحدَّد للتاريخ، ولكن هذا السلاح موجَّه فقط إلى هذا الصنف من الروايات، ونكاد لا نعثر على أثر له في المواد التاريخية المتناغمة مع السياق المذكور. وإذا ما حاصرتنا الروايات الضاغطة في اتجاه واحد، فلا مانع من قبولها، ولكن من دون إقرار اي فارق بين الصحابة، فالكل مصيبون[1] وإن اختلفوا، ولا ترجيح لرأي على رأي آخر، بل لا مجال لاستخراج الدرس التاريخي من هذه القضية الخلافية؛ لأن الحقيقة واحدة، وإن تعدَّدت وجوهها، أو تنوَّعت مظاهرها.

وهذا النوع من فهم المواقف الخاصة بالصحابة لا يتوقف عند قضية، أو حدث، بل يمتد ليشمل كل ما سبق، وما سيلحق. فإعلان عبد الرحمن بن عوف خلافة عثمان يجب أن لا يكون مسبوقاً بما يتعارض معه، كما ينبغي أن لا يُلحق بأي خلافٍ من شأنه إضعاف قناعة عبد الرحمن بدوره في تعيين الخليفة، فكلماته في التعيين هي الظاهر المعلوم[2]، وكلّ ما تبقّى من كلمات ومواقف، سابقة أم لاحقة، هي من قبيل الروايات التي تخضع للنقد، نفياً وتأويلاً، أو إعادة رواية من جديد.

هكذا يتم تكبيل التاريخ ببضعة ظواهر معلومة تم انتقاؤها، أو ابتكارها، فلا يعود مادة تسير وفق مقتضيات الطبائع البشرية، أو أصول الاجتماع الإنساني والإسلامي، أو حتى منطق الأحداث والوقائع، بل حسب مستلزمات المقاربة الكلامية الخاصة، أو ضرورات نفي الصحة والصدق عن المقاربات المخالفة.

---

(1) المصدر نفسه، ص 516.

(2) المصدر نفسه، ص 517.

4 ـ مقتل عثمان

وفي مقتل الخليفة الثالث محاولات جديدة لقولبة المواقف والأسباب، ولكن هذه المرة في ظل حدث دموي مفجع، طال كرامة هذه الشخصية الصحابية، كما طال صورتها، قبل أن يطال لحمها ودمها. نحن، إذن، أمام جريمة فظيعة وشرسة في حق الصحابة، وعلى التاريخ أن يسير في سياق الانتصار للصحابة، وبالتالي تجديد بريق هذه المجموعة الرفيعة والرائدة في الإسلام.

لا أحد، اليوم، ولا الأمس، يرى في مقتل الخليفة، تصرُّفاً لائقاً أو عاقلاً، والجميع متفقون على بشاعته وفظاعته، وقذارة الأيادي التي أسهمت فيه، لكن هذا شيء والرواية التاريخية شيء آخر.

أول ما يطالعنا الباقلاني، في هذا الشأن، وصفه الذين خرجوا على عثمان بأنهم لم يستندوا إلى «شبهة، فضلاً عن أن يكون حجة»[1]، أما أسباب هذا الخروج فليست سوى أحقاد الطامحين للإمرة[2]، أو الحاقدين على الأمراء[3]، أو «لأن بعضهم حرمه [الخليفة] بعض طلبته». إنها ثورة أحقاد لم يستطع الخليفة إخمادها، من دون تمييز بين شرائحها، أو قياداتها المتنوعة. إلى هنا قد يكون الموقف مفهوماً لكن المشهد يهتز، ولا يعود متماسكاً، عندما ندرك أن الصحابة في المدينة، وحتى خارجها، بذلوا وسعهم، وكل ما لديهم، لكنهم فشلوا في رد هذه المجموعات الجشعة والضالَّة.

---

(1) المصدر نفسه ص 520.

(2) المصدر نفسه، ص 521.

(3) المصدر نفسه.

لقد كانت ثورة غامضة في أهدافها وحركتها، بل وأشخاصها، إلى الحد الذي لم تتمكن فيه المدينة، بكل رعاياها وروَّادها الأوائل، من مواجهتها أو الحؤول دون تنفيذ أغراضها. إنها واحدة من غارات الجاهلية على الإسلام، لم يتسنَّ لأحد تشخيصها أو تقييمها، سوى الخليفة منفرداً، وبلحمه ودمه فقط. إذا كان الأمر كذلك، كما توحي عبارات الباقلاني، فلماذا هذا الاهتمام البارد، حتى الجمود، في أخبار الصحابة، والخليفة لا ينفك يرسل الرسالة، تلوَ الأخرى، إليهم، فرداً فرداً، أو جماعات؟

لقد حاول الباقلاني، كما الكثير من المؤرخين، صبَّ كل أنواع التهم على الخارجين؛ لكنه وقع فعلاً، في مأزق تبرير مواقف الصحابة، بل عموم المسلمين في المدينة، فأعمال الخروج على عثمان لم تتم في وقت قصير، ساعات أو أيام قليلة، والصحابة لم يحضروا، فقط، بعد المقتل، بل كانوا منذ بداية الأحداث، مواكبين لكل الخطوات، أو المراحل، التصعيدية. فما بال التأريخ وقد فرَّغهم من القدرة على التأثير، حتى باتوا حياديين سلبيين إلى هذا الحد؟ هل حدث إنقلابٌ في قناعاتهم، أم تحوُّلٌ في مواقفهم؟ أما ماذا؟

لا يريد الباقلاني أن ينال من الصحابة، التزاماً بمكانتهم، ولكنه لم يتمكن من تصوير مواقفهم وأدوارهم بما يليق بهذه المكانة[1]، والعقدة تكمن في أنه لم يرَ موقفاً آخر، لأي منهم، مختلفاً عن موقف الخليفة، ولكن القدر طال الخليفة دون سواه.

---

(1) المصدر نفسه، ص 527.

لا تستطيع رؤية الباقلاني أن تتحمَّل موقفاً آخر للصحابة يسهم في جعل المشهد التاريخي أكثر واقعية وحيوية، ولا تتسع للقول بأن مواقف هؤلاء كانت متنوعة ومختلفة إلى الحد الذي يمكن وصفها بأنها فئة ثالثة، إضافة إلى فئة الخارجين، وفئة الخليفة والمقربين منه، وأن تبايناً ما، حدث بين الصحابي الخليفة ومجموعة من الصحابة، الذين كانوا حينذاك في المدينة، وأبرزهم علي(ع) وطلحة والزبير، وأن الخارجين لم يكونوا بلا شبهة أو حجة، بل كانت لديهم مجموعة من المطالب حالت دون تكتُّل الصحابة مع الخليفة في مواجهتهم، أو بعبارة أخرى أبعدت الصحابة عن ميدان الحدث، كشريحة بالغة التأثير فيه.

لم يكن المشهد غارة جاهلية على مركز الخلافة، بل احتجاجات، منها المشروع، ومنها غير المشروع، ولا يكفي، في تقييم هذه الاحتجاجات، النظر من زاوية الفجيعة التي أدت إليها، فشرائح المحتجين مختلفة، ومتعدِّدة، والذين قاموا بالجريمة ليسوا بالضرورة ممثلين فعليين عن كل هذه الشرائح.

اضطر المؤلف، لتبرير مواقف الصحابة من ترك الخليفة لمصيره، للقول بأن إبتعادهم عنه جاء بإيعاز منه، حيث «أمرهم بذلك، وكرره عليهم، وناشدهم الله عز وجل، وعرّفهم أن الجيوش توافيه»[1]، لقد رأى الخليفة أن موقفه لا يحتاج إلى مساندة، حتى وإن كان مطلوباً من همج رعاع، لا يعرفون لخليفة إلاً ولا ذمّةً. إنها الرواية التي من دونها نقع في إشكالية التباين بين الصحابة، وهو أمرٌ لا يستقيم له حكم الكلام في التاريخ.

---

(1) المصدر نفسه، ص 528

إن مقتضى هذا الشكل من أشكال الرواية للحدث أن يكون الخليفة، ومعه كل الصحابة في المدينة، وربما خارجها، غافلاً عن طبيعة ما يجري، متجاهلاً طبائع الأمور ومآل المواقف، بالرغم من وضوحها وظهور التصعيد والتطوُّر فيها، ومن أجل أن لا يتورَّط المصنّف في إقرار موقف ثالث للصحابة، أدخلهم في احتمالات عديدة لا يخرج الواحد منهم فيها خبيراً بالأمور، أو دقيقاً في التوقُّعات، سيكون هؤلاء في وادٍ، والأحداث في وادٍ آخر. ولم يحسن تقدير الموقف إلا هؤلاء الرعاع، الذين لا قضية لهم، ولا حكمة، بل أحقاد وأطماع، وغرائز وأمزجة، بعيدة وغريبة.

فتخمينات الخليفة والصحابة أن «القوم ينصرفون»[1]، لذلك تُرك الخليفة وحيداً، ولا يجب أن يكون قد خطر في ذهن الخليفة والصحابة، احتمال القتل، «لأن ذلك إِجماع منه ومنهم على الخطأ»[2]، وكلُّ الأمور كانت لا تدفع في هذا الاتجاه، ولم تكن الجريمة سوى حدث خارج السياق، تم في ليلة نام فيها الجميع، باستثناء مجموعة محدودة من الرعاع تولت تنفيذ الجريمة.

لسنا في صدد توجيه الاتهام للصحابة بالقتل طبعاً، ولا توجد لدينا أية إشارة واضحة في هذا الاتجاه مطلقاً، لكن ذلك لا يعني بالضرورة أن هؤلاء كانوا غافلين تماماً عما يجري، أو محجوبين عن اتجاه سير التطوُّرات وتحرَّك التصعيد، وهل يطلب الخليفة النُّصرة من والي الشام،

(1) المصدر نفسه، ص 529.

(2) المصدر نفسه.

وغيره من ولاة الخلافة، ولا يطلب ذلك من أقرب الناس إليه، وفي مقدمتهم الصحابة؟ كيف يستنجد الخليفة بالبعيد، ويُعفي القريب، إلا إذا كانت المسافة مسافة المواقف، وليست مسافة الأماكن.

وفي موضوع إهمال جثمان الخليفة لبعض الوقت، ينفي الباقلاني إمكانية ذلك لأنه «طعن على السلف وسائر الأمة»[1]، قد تكون الرواية في هذا الشأن ضعيفة، ولكن ردَّها لا يأتي من هنا، ذلك أن هذا السلف الذي لم يتمكن من الوقوف إلى جانب الخليفة في أدق الظروف، وأشدها حراجة، من الممكن جداً أنه لم يوفَّق لذلك، بُعيد مقتله، أو على الفور. والأمة التي لم تحضر فوراً للدفاع عن حياة وكرامة الخليفة، لن يكون حضورها أمام جثمانه، أكثر ضرورة وأقوى تأثيراً. أما القول بأن ذلك «أظهر وأليق بمثل الصحابة»[2]، فقد حدث ما هو أكثر ظهوراً وأكثر لياقةً، ولم يحضر السلف وسائر الأمة، مع شيوع الأخبار، وتوافر الأوقات، فلماذا ينحصر ظهور الهمم، ورقي النفوس، في حدثٍ دون غيره؟

إن الأدلة على واقعية الرواية وصدقيتها لا تكمن، بما يليق بشخصياتها أو لا يليق، في ما يُفترض بهذه الشخصيات أولا، بل في سياق الأحداث ومنطق المعطيات، وبعبارة أخرى في داخل النص التاريخي، وليس في النصوص الكلامية، مهما بدت جميلة وشيِّقة ومتماسكة.

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

5 ـ الاحتجاج على الخليفة الثالث

نتابع مع الباقلاني، في مقارباته التاريخية، لنتوقف عند تأويله للروايات الخاصة بالاحتجاج على الخليفة الثالث، فلقد بدا، من أول كلامه، مدافعاً عن أي تهمة توجه للخليفة، حتى وإن كانت هفوة أو زلَّة يمكن أن يتعرض لها أي شخص في مكانته أو مركزه. لم يقل الباقلاني بعصمة الخليفة، لكنه كان يتصرَّف، في الدفاع عنه، كمن يرى ذلك على النحو الإجمالي.

فضرب عبدالله بن مسعود، وما نجم عن ذلك من كسر ضلعين لهذا الصحابي الكبير، ثم حرمانه من العطاء لسنين كثيرة، حدث مرفوض عنده «وليس ما يروون في هذا مما نضطر إليه، أو مما قام دليلٌ عليه، ولا مما يثبت تعلق القوم به»[1]، ومن الواضح في مضمون الاعتراض أنه دفاعٌ سلبي لا يعتمد على حيثيات تاريخية كافية، فالضرورة لا تقتضيه، والدليل لا يقوم به، وتعلّق القوم به غير ثابت، لكن وعلى فرض كونه دقيقاً «لوجب أن يحمل فعله على الصحة»[2]، من دون تحديد لمبنى الوجوب، إلا ما يفهم عادة من آراء كلامية في هذا الشأن، والمؤلف لم يعدم معطيات تاريخية تسعفه، بعد تأويلها طبعاً، في هذا الحكم، فالإجراء لم يتجاوز كونه عملية «تأديب»[3] مشروعة من قبل الخليفة، حتى وإن أدت «إلى كسر ضلع، وإبطال عضو، وإذهاب البصر»[4]، ولا

---

(1) المصدر نفسه، ص 530.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص 531.

(4) المصدر نفسه، وفي كلام آخر «ولو أدى أدب الإمام إلى تلف النفس لم يكن بذلك مأثوماً ولا مستحقاً للخلع»، المكان نفسه.

يمنع هنا أن يكون المؤدَّب صحابياً مرموقاً، كعبد الله بن مسعود، أو عمار بن ياسر، وغيرهما. فالصحبة هنا لا ترقى إلى مستوى الخلافة، والخليفة دائماً على حق، هكذا كان في التاريخ، وهكذا يجب أن يكون. والكلام نفسه في مجال الحرمان من العطاء لسنين كثيرة، على أن الموقف المبدئي والأساسي هو الرفض لهذا النوع من الروايات، وفي كل الأحوال، إن «مثل هذا لا يثبت بأخبار الآحاد، ولا يتوصل به إلى القدح في الأئمة وفضلاء الأمة»[1].

إن الإشكالية الرئيسة عند المتكلمين في مقاربة التاريخ، لا تكمن فقط في الإسراع بالرفض أو القبول من منطلقات كلامية تجريدية، ولكن في استعدادهم أيضاً للتخلي عن مواقفهم المبدئية، وبالتالي الدخول في متاهات الروايات ومنزلقاتها، كي يقدِّموا صورة من التاريخ لا تزيد في فهمنا للتاريخ، بقدر ما تدعم المقولة الكلامية المراد إثباتها أو تأكيدها. فالحصيلة النهائية، هنا، ليست معرفة تاريخية جديدة، أو فكرة منهجية متقدِّمة، بل إظهار جديد لفكرة كلامية قديمة، أو ابتكار حديث لفكرة كلامية جديدة.

إنها عملية اشتغال واسعة في التأريخ من دون حصيلة تأريخية، أو إضافة مفيدة للعمل التأريخي. ولا مانع هنا من استخدام أي سلاح[2]، كلامي أو تاريخي، أو غير ذلك، في سبيل دحض الآراء المخالفة، . فلا شروط ولا مواصفات، ولا أخبار متواترة أو أخبار آحاد، لا قيمة لذلك

(1) المصدر نفسه، ص 532.

(2) المصدر نفسه، ص 534، و535 و 536

كله أثناء المعركة ضد الخصوم، وبالعكس تماماً إذا ما كانت المواجهة مقلوبة، أي عندما تتعرض جبهة المتكلمين لهجومات مضادة لمقولاتهم، فإنك تجد شروطاً هائلة للإقرار بفعالية السلاح المستخدم، ومواصفات لا تقوم لها مصنفات تاريخية كثيرة، ثم إذا ما حُشِرَ المتكلمون في مكان ما، وفقدوا كل وسيلة في الدفاع، لجأوا مباشرة للتأويل، وفي التأويل لا يعود بمقدور أحد إلزام أحد، فالاحتمالات واسعة جداً، والحقائق هنا على عدد أنفاس المختلفين أو المتخاصمين.

والتأريخ من أكثر العلوم الإنسانية، إن لم يكن أكثرها على الإطلاق، قابليةً لاستيعاب المشاهد المركَّبة، والأحداث االمصطنعة، ومواده لا تلفظ الدخيل، أو تخرج الغريب، بشكل عفوي أو تلقائي. ولولا وجود قواعد وأصول علمية في البحث والاستنتاج، لكانت عمارته سائبة، وأبوابه مشرَّعة، يدخلها المتكلمون، ولا يُمنع منها رواة الأدب، أو مخرجو القصص والمسرحيات، على أنواعها وأشكالها.

وفي مقدور المتكلم، إذا ما زاول التأريخ، تطويع كل حدثٍ فيه، ولن يعدم وسيلة لتصيير الإثبات نفياً، أو الخيال واقعاً، كما لن يعدم طريقة لتبرير أي سلوك لأي شخصية يراد الارتقاء بها، أو جعلها محمية من محمياته، والخيال لا حدود له، والأفكار لا يتوقف تصنيعها في زمن.

II ـ الطبرسي وكتاب «الاحتجاج»

يعتبر كتاب الاحتجاج لأحمد بن علي بن أبي طالب، المعروف بالطبرسي، أحد أعلام القرن السادس الهجري، من أبرز كتب الشيعة الإمامية التي تتضمَّن مواداً تاريخية في إطار مذهب كلامي واضح. وبالرغم من أن هذا الكتاب لا تنطبق عليه شروط التصنيف في التأريخ، فضلاً عن علم الكلام، إلا أنه حصيلة ظاهرة لتداخل هذين العلمين في التجربة الفكرية الإسلامية الشيعية.

لا يحضر الكلام في هذا الكتاب بصورة مباشرة، ولكنه يمسك بالكثير من منهجه ومادته، بل إن الموضوعات المطروحة هي موضوعات كلامية، ولكن بأسلوب السرد التاريخي، وإذا كان الكتاب يُعرف من عنوانه، فإن مصطلح الاحتجاج ينطوي على دلالة في الجدل والإقناع هي من لوازم المنهج الكلامي وأدواته. أما طبيعة المادة التاريخية المعروضة، فهي أقرب إلى الحقائق البرهانية، منها إلى الأخبار السردية المألوفة في كتب التاريخ الإسلامي.

إن أوَّل ما يطالع القارئ، على مستوى المنهج، غياب الإسناد عن القسم الأكبر من المادة، وقد أشار المؤلف إلى هذا الأمر في مقدمة الكتاب[1]، مبرَّراً ذلك بقوله: «إما لوجود الإجماع عليه، أو موافقته لما دلَّت العقول إليه، ولاشتهاره في السير والكتب بين المخالف

(1) الطبرسي الاحتجاج، تحقيق إبراهيم البهادري ومحمد هادي به، دار الأُسوة للطباعة والنشر، طهران 1425 هـ. ق.

والمؤالف»[1]. ولكن لا يبدو أن الإجماع متيسِّرٌ في أكثر المادة، وكذلك إشتهار مادته في المصادر المخالفة، على الأقل في قسم ملحوظٍ منها، وفي زماننا الحالي. أما قوله بالموافقة لما دلت عليه العقول، فأمرٌ مرتبطٌ بموجودات هذه العقول ومذاهبها في القضايا المطروحة، ومن الصعب إقرار ذلك على وجه التعميم.

ثم إن الأسلوب الذي تُعرَض فيه المادة لا يسهم في تحقيق الكثير منها، وإذا ما تم ذلك فإنه ينحصر، في الغالب، في المصادر المؤالفة. حاول المشرف على تحقيق الكتاب عذر المؤلف، من خلال الاعتماد على ما في الكتاب من «قوة البرهان ورصانة الحجة»[2]، واصفاً القضايا التي تعرض إليها «بالمسائل العقائدية»[3] التي تقوم بمضمون الحجة وقوتها، أكثر من قيامها بالإسناد والتوثيق، وهو إذ يكشف عن المحتوى الحقيقي للكتاب، كقضايا عقائدية، إلا أنه لم يتمكن من تغطية القسم الأكبر من الكتاب، لكونه من نوع المادة التاريخية التي لا يُكتفى بالحجة العقلية في توثيقها.

وكما أخضع المؤلف المادة التاريخية للكلام، فقد حاول المحقِّق إثبات هذه المادة بمنهج كلامي، وهذا أمرٌ يؤكد فرضية الدراسة في هيمنة الكلام حتى في مجال التحقيق، فضلاً عن التصنيف.

لا شك في وجود فائدة كلامية من هذا الكتاب، على الأقل في ما يعني أتباع المنهج الكلامي للمصنِّف، لكن الفائدة التاريخية تكاد تقتصر

---

(1) المصدر نفسه، ص 4.

(2) المصدر نفسه، ص 19.

(3) المصدر نفسه.

على معطيات محدودة جداً، ومن الصعب التعامل مع هذا الكتاب كمصدر تاريخي، بالرغم من تعرُّضه للعديد من القضايا التاريخية المثيرة والتي تنطوي على إشكاليات عديدة.

في ما يلي نماذج وعيِّنات من المواد التاريخية المعروضة في الكتاب.

1 ـ احتجاج الرسول على مشركي العرب وقريش

في محورٍ خاص تحت عنوان «احتجاجات النبي»، ينقل الطبرسي جدالاً للرسول(ص) مع «مشركي العرب»[1]، وقد توزعوا إلى ثلاث فرق متوالية، حيث يسألهم عن سبب عبادتهم للأصنام فيكتفون بإجابة عامة: «نتقرب بذلك إلى الله تعالى»، ما يستدعي توجيه أسئلة مطوَّلة وعديدة لهم على لسان الرسول كشفت عن ضعف مقالتهم، أما ردودهم فهي محدودة تكتفي، بقول «لا»، أو بعض الأفكار التي لا تخلو من قوة، وفي نهاية حديثه مع كل فرقة من هذه الفرق الثلاث، يحصل النبي على جواب واحد وهو «سننظر في أمورنا»[2]، وبعد ثلاثة أيام تأتي الفرق الثلاث إلى الرسول معلنةً إسلامها، مردفة ذلك بقولها «ما رأينا مثل حجتك يا محمد»[3].

إن ما يثير في هذا النوع من الروايات، ليست قوة الصدق فيها، فمن الواضح أن الرسول قد جاء بدين استطاع تغيير وجه التاريخ في تلك

---

(1) المصدر نفسه، ص 39و40و41.

(2) المصدر نفسه، ص 43.

(3) المصدر نفسه، ص 44.

المنطقة، وليس تعديل إيمان مجموعة من المشركين فحسب، لكن تنميط الأحداث وترتيبها، بالإضافة إلى مركَّبات لغوية ومضامين فكرية وردت على ألسنة المشركين، كل ذلك يجعلنا أمام مشهد هو أقرب إلى الإعداد المسبق منه إلى الإِخبار العفوي.

ثم ماذا عن المكان والزمان وأسماء الأشخاص، حيث لا نجد أي إفادة حول هذه العناصر الرئيسة للخبر، فضلاً عن حيثيات الحدث التاريخي المتكامل. نحن أمام لقطات لا سياق زماني، أو بيئة مكانية فيها، ما يجعلنا في حالة حيرة على مستوى فهم أو تقييم المعروض. وإذا كان الحدث يكتمل بما سبقه أو لحق به، فإننا هنا أمام أحداث غير مسبقة أو ملحقة، وبالتالي في وضعية غير تاريخية.

لقد كان في ذهن المصنِّف تقديم مادة نبوية في مقام مواجهة الشرك، كما كان في صدد الكشف عن ضعف تفكير المشركين في ذلك الزمان، وتالياً في كل زمان، وربما استطاع تحقيق هدفه هذا، لكن على حساب شروط المادة التاريخية، بل على حساب التأريخ بشكل عام. ونحن اليوم، وبِغضِّ النظر عن دقة المادة الفكرية أو الكلامية المطروحة ومتانتها، لا نستطيع الاعتماد على المضمون فقط لتصديق الرواية، ولا يمكننا الاكتفاء ببلاغة التعبير لإثبات الإسناد، وبالتالي التعامل مع هذه المادة بشكل طبيعي.

هل يمكن الرجوع إلى هذه المادة في غير الإتجاه المرسوم لها. وبعبارة أخرى: هل بالإمكان الاستفادة من الكلام المنسوب إلى الرسول في مجالات أخرى، غير إفحام المشركين، وإضعاف مقولتهم، كما تجري العادة في الاستفادة من أحاديث الرسول؟! لا ننفي أصل وجود

نواة لهذا النوع من الجدال والحوار بين الرسول والمشركين وغير المشركين، لكن من الصعب القبول بهذا التوالي والترتيب، الخالي من العفوية أو الحيوية المألوفتين في مثل هذه المواقف.

لدينا مصادر عديدة في سيرة الرسول، كسيرة ابن هشام، والواقدي، وابن سعد، والطبري، وغيرهم، لكن لم نعثر، في أي واحدة من هذه السير، على هذا الحجم من الاحتجاج النبوي، أو المعارضة الخاصة بالمشركين. لقد كان العنصر الكلامي أساساً في هذه المادة؛ لذلك فقدنا العديد من العناصر التاريخية المألوفة فيها، وبتنا أمام إشارات خاطفة ومبتورة لا يمكن التعامل معها كمواد تاريخية وفق الأصول.

والكلام نفسه يمكن أن يقال في المادة الخاصة بمشركي قريش، والاحتجاجات المنقولة عن الرسول[1] في دحض عباداتهم وأفكارهم، والمدقق باللغة المستخدمة من قبل أطراف المحاججة، الرسول وعبد الله بن أبي أمية، وأبو جهل،، يدرك أنها لا تعود إلى تلك الفترة من التاريخ، بل هي أقرب إلى العصور المتأخرة، منها إلى عصر الرسول.

وما يزيد في ضعف العناصر التاريخية لمادة الكتاب إيراد المصنِّف لمعجزات الأنبياء[2] وقد تكرَّرت، بطريقة من الطرق، مع الرسول، وذلك في إطار دعوة مشركي قريش للإيمان بالإسلام، والتأمل في مستوى الخرق للقوانين الطبيعية في هذه المعجزات، يكشف عن درجة من الإعجاز لم تصل إليها كل الروايات المنقولة عن الرسول في المصادر التاريخية المعتبرة، أما تمكين المؤمنين بالرسول من مشاهدة مصارع أبي

---

(1) المصدر نفسه، ص 49 ـ 64؛ 65 ـ 67؛ 90 ـ 97.

(2) المصدر نفسه، ص 68 ـ 73.

جهل وأصحابه[1]، قبل موتهم، فهي واحدة من المعجزات المتصلة بواقع المسلمين حينذاك، والتي كانت وسيلة من وسائل تقوية عزيمتهم وتعزيز إيمانهم بالدين الجديد.

الملفت أن الحاجة إلى هذا النوع من المواد لم تكن ملحة في عصر الطبرسي، فالمسلمون لم يعودوا مضطرين أمام خصومهم من أهل الكتاب لهذا الشكل من الجدال والحوار؛ ولكنه منهج حرص المتكلمون عليه لترسيخ جذوره في عصر الرسول، تمهيداً للمضي به إلى أقصى درجات التفعيل في مراحل لاحقة، حيث الخلاف المذهبي يصبح خلفية رئيسة في معظم قضايا علم الكلام.

لقد صنف الطبرسي كتابه هذا بعد وقت طويل من تدوين السيرة النبوية، يصل في بعضها إلى حدود أربعة قرون، ولا شك في أنه اطَّلع على الكثير منها، لكن ما يثير التفكير أنه لم يحاكِ أياً منها، أو يستفيد من مناهجها، لقد بلغ التطوُّر في الكتابة التاريخية مستويات عالية قبل الطبرسي، وهناك مصنفات عديدة كلامية ذات مضمون تاريخي تتجاوز في منهجها وطريقتها ما قدَّمه الطبرسي. وكتاب تمهيد الأوائل للباقلاني، الذي تحدثنا عنه في ما سبق، ليس المصنف الوحيد؛ ولكنه يتجاوز في منهجه منهج الطبرسي. من المؤكد أن الطبرسي قد استفاد ممن كان قبله، والقول إن مادته التاريخية هي مادة من تأليفه أو تركيبه الخاص قولٌ لا يمكن الركون إليه، ومن المرجَّح أنه كان امتداداً لغيرة في التصنيف على هذه الطريقة، لكن عدم وجود الإسناد حرمنا من القدرة على تحديد حلقات الوصل ما بينه وبين مصادره.

---

(1) المصدر نفسه، ص 77 ـ 78.

2 ـ الاحتجاج على خلافة أبي بكر

في كتاب الاحتجاج للطبرسي[1] مقاربة خاصة لخلافة أبي بكر الصديق، والقضية هنا تحظى بمساحة أوسع، حيث تدخل عناصر جديدة لم تشر إليها المصادر التقليدية، منها احتجاج اثني عشر صحابياً ضدَّ خلافة أبي بكر، بينهم أبو الهيثم بن التيهان الذي تضمّن احتجاجه ذكراً لحديث الغدير مع دلالته التي حصل عليها، مباشرة من الرسول، في وقت لاحق قبل وفاته. وما يميز هذه الاحتجاجات تواليها في وقت واحد، ما أدى بأبي بكر، في بعضها، لقوله: «وُلِّيتكم ولست بخيركم، أقيلوني أقيلوني»[2]، وبالتالي إلى مشادّة بينه وبين عمر بن الخطاب، ومن ثم إلى عراك جسدي بين الأخير والإمام علي.

ولم ينته الموقف هنا، فقد تمت جلسة ودّية خاصة بين الإمام علي وأبي بكر، طرح فيها الأول على الثاني ثلاثين سؤالاً في أفضليته للخلافة، وأبو بكر يوافقه على كل سؤال، ما أدى في النهاية إلى مبايعة أبي بكر لعلي(ع) بالخلافة[3]، تمهيداً لإعلانها رسمياً على المسلمين في اليوم التالي، ولكن تدخّل عمر بن الخطاب حال دون ذلك.

يبدو واضحاً أن الطبرسي قد استقى معلوماته من مصادر خاصة، وإذا كان قد ذكر في مقدمة روايته أنها منقولة عن الإمام جعفر بن محمد الصادق(ع)، إلا أنها جاءَت مُرسلة، حيث إنّه لم يذكر الرواة خلال ما

---

(1) الطبرسي، الاحتجاج، تحقيق ابراهيم البهادري ومحمد هادى به، إنتشارات أسوه التابعة لمنظمة الأوقاف والشؤون الخيرية، الطبعة السادسة، قم، 1425 هـ. ق، ج1، ص 185 ـ 213.

(2) المصدر نفسه، ص 199.

(3) المصدر نفسه، ص 314.

يزيد عن أربعة قرون. في أي حال من الأحوال قد يكون كتاب الاحتجاج من أبرز الكتب التي توسَّلت التأريخ لدعم المقولات الكلامية.

يمكن اعتبار حدث المبايعة لأبي بكر كأول خليفة للمسلمين، بمثابة أول مادة تاريخية خلافية بين المسلمين ليس لأنهم لم يعثروا على الحقائق الثابتة فيها، بل لاتصال هذا الحدث بمكوِّنات عقيدتهم على تنوُّعها واختلافها. وبعبارة أخرى لاختلاف روَّاد علم الكلام حولها. فبين معتقدٍ أن الخلافة نص إلهي، ومعتقدٍ أنها تعود لاختيار أهل الحل والعقد، كان لا بد من مقاربة كل تفصيل من تفاصيل التجربة الأولى لتعيين خليفة للرسول بما يدعم هذه العقيدة، أو تلك، أو بما لا يتعارض مع منطقها على الأقل.

لقد قدَّم الطبرسي رواياته لموضوع الخلافة، ومن الواضح أن الطابع الكلامي موجود في كل معلومة أو فكرة يوردها، وإذا كان من شأن المادة التي قدَّمها أن تعزِّز قناعة المتفقين معه كلامياً، إلا أنها لن تحدِثَ الأثَر نفسه مع المختلفين معه؛ ذلك لأن المادة المعروضة من شأنها تعزيز الاتجاه الموجود، وليس تعديله أو تغييره، وهذا جلُّ ما تحققه الكلاميات في أكثر الأحوال. أما من الزاوية التاريخية، فالمادة مطروحة للنقد، سنداً ومتناً، وإذا كانت مرسلة، أو غير مألوفة في المصادر المعتبرة، فهي بحكم المشكوك فيها إلى أن يتم تحقيقها والتأكد من طبيعتها.

3 ـ احتجاج الإمام علي(ع) على أصحاب الشورى

في موضوع احتجاج الإمام علي(ع) على أصحاب الشورى لا يبدو أن المشهد الخاص باحتجاجات الرسول يتكرَّر، ولكن المنهج لا يتغير،

وبالرغم من ورود أصل الاحتجاج في بعض المصادر المعتبرة، إلا أننا مع الطبرسي في طريقة خاصة، وحجم خاص، وتفاعل مختلف. فالإمام، هنا، لا يطلق مجموعة محدودة من الأسئلة تتعلق بأفضليته ثم يردُّها عليه بعض الحضور، أو من دون ردود، وتنتهي الرواية، بل سياق طويل من الأسئلة يصل إلى مئة سؤال[1]، من دون انقطاع، وردٌّ واحد من أصحاب الشورى يتكرَّر مئة مرة «قالوا: لا».

إنه مشهد محبوكٌ بدقة لا يكاد صاحب الدور فيه يتجاوز المرسوم له، هجومٌ متواصل، على مدى مئة استفهام، والجميع صامت إلا من كلمةٍ واحدة لا شأن لها سوى مضاعفة فعالية الهجوم. لا مواجهة، لا تفنيد، لا اعتراض على الدلالة، فبطل الرواية واحد، والجميع مكتوبٌ لهم أن يتجاوبوا معه حتى آخر هجوم.

وقبل أن يسدل الستار ويتفرق الجميع، ثمّة فرصة أخيرة للكلمة الأخيرة، فقد طلب منهم الإمام علي(ع)، بعد إقرارهم على أنفسهم مئة مرة، أن يردوا الحق إلى أهله، ولكن ما حدث أن هؤلاء تغامزوا وتشاوروا وقالوا: «قد عرفنا فضله، وعلمنا أنه أحق الناس بها، ولكنه رجلٌ لا يفضِّل أحداً على أحد، فإن وليتموها إياه جعلكم وجميع الناس فيها شرعاً سواء، ولكن ولُّوها عثمان، فإنه يهوى الذين تهوون، فدفعوها إليه»[2]، فجاءَت كلمتهم الأخيرة بمثابة هجوم على الذات، وتأكيدٌ لما كانوا يشيرون إليه على مدى الأسئلة المئة.

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص 320 ـ 335.

(2) المصدر نفسه، ص 336.

هذه هي الرواية التي رآها الطبرسي لقضية أصحاب الشورى في تعيين الخليفة الثالث.

لا تعدُّد في الرأي بين الخمسة، ولا نقاش، ولا تعديل مواقف، ثمَّة موقف موحَّد للجميع ظهر بداية في تعبير: «قالوا: لا»، ثم بالنص الأخير الذي لم يتضمن سوى اعتراف بحق وفضل علي(ع)، ولكن مشكلة الامام الوحيدة أنه «لا يفضل أحداً على أحد»، وأن الصحابة الخمسة لن يعودوا نخبة، او خاصة، إذا ما أصبح خليفة، بل «سواء» مع كل الناس. أما العنصر الوحيد الذي رجَّح خلافة عثمان فهو اختلافه عن علي في مشكلته المذكورة فقط.

هنا، وبخلاف المصادر الأخرى، لا دور خاص لعبد الرحمن بن عوف، ولا إصرار من علي(ع) على التمسك باجتهاد رأيه، وكانت عبارة «فدفعوها إليه» كافية لكي نفهم أن سبب وصول عثمان يكمن في هواه، المتناسب مع هوى الأربعة الباقين.

قلنا في البداية إنه ليس بالإمكان رفض أصل الاحتجاج، لكن من الصعب التسليم بهذه الطريقة في روايته، لا لتعارضها مع جل المتوافر في المصادر التاريخية فحسب، بل لطبيعة المشهد التي تفترضه رواية الاحتجاج، وهمُّنا هنا تسليط الضوء على فعل كلاميات الطبرسي، ومن نقل عنه، في هذا السرد لقضية من شأنها إثارة الجميع للكشف عن موجوداتهم وخلفياتهم، وهذا ما لم تره رواية الكلام مفيداً.

إن صمت الأعضاء الخمسة، أو تجاوبهم الكامل، وحتى شرحهم لاختيار عثمان دون علي، ربما كان أبلغ من كل ما ورد على لسان علي(ع) من احتجاج، والدور الذي أُعطي لهم في هذه الرواية يحسم كل

المعاني التي أرادها علي(ع) في احتجاجاته كلها، وإذا كان الأمر كذلك، فالكلام هنا في هذا الدور الذي لا نجد له توثيقاً إلا في كلاميات المصنِّف. قد يكون من الراجح عدم نطق الصحابة بمثل هذه الكلمات، حتى مع فرض أنهم مؤمنون تماماً بها، فكيف الحال إن كانوا على غير ذلك، جزئياً أو كلياً، كما يرى الكثير من المسلمين.

الباب الثاني

التأريخ للأحداث والوقائع

الفصل الأول

الخـلافـة

I ـ خلافة أبي بكر

1 ـ رواية الإمامة والسياسة

يبدأ صاحب كتاب الإمامة والسياسة روايته باللقاء الذي جرى بين العباس بن عبد المطلب والإمام علي(ع)، وذلك في اللحظات الأخيرة من حياة الرسول، حيث طلب الأول من الثاني أن يعرف من الرسول إذا ما كان الأمر لبني هاشم، لكي يتم إعلانه، وفي حال كونه لغيرهم فليسأل الرسول أن يوصي بأسرته خيراً[1]. ثم ينتقل إلى موقفٍ آخر، بعيد وفاة الرسول(ص)، حيث طلب العباس من الإمام علي(ع) أن يبسط يده للمبايعة، «فيُقال: عم رسول الله بايع ابن عم رسول الله»[2]، لما في ذلك من تأثير في انطلاقة المبايعات اللاحقة، لكن الإمام ردَّ عليه بقوله:

(1) **الإمامة والسياسة**، تحقيق علي شيري، دار الأضواء، بيروت، 1990، ج1، ص 21.
(2) المصدر نفسه.

«ومن يطلب هذا الأمر غيرنا»[1]، ثم يستدرك المصنف بأن العباس كان قد سأل أبا بكر وعمر إذا ما كان الرسول قد أوصاهما بشيء، ولما أجاباه بالنفي، ذهب مباشرة إلى علي(ع) وعرض عليه المبايعة.

ثم يشرع صاحب الإمامة والسياسة بسرد أخبار سقيفة بني ساعدة، حيث كان اجتماع الأنصار، بعيد وفاة الرسول، وبالتالي تعيين سعد بن عبادة أميراً على المسلمين. ولما شاع الخبر، حضر أبو بكر وعمر وأبو عبيدة بن الحراج في المكان عينه، وقد جرت مناقشات بين الطرفين، المهاجرين والأنصار، أسفرت عن ترجيح الخلافة لأبي بكر، بعد فشل العرض الذي قدمته الأنصار بأن يكون من المهاجرين أمير ومن الأنصار أمير. تصدّى الحباب بن المنذر بن زيد للنتيجة التي تحققت، وحاول ثني الأنصار عنها، لكن الأمور كانت قد أخذت اتجاهها القوي، ولم يعد بمقدور أحد، بمن فيهم سعد بن عبادة، أن يغير شيئاً فيها. وهكذا انطلقت المبايعة لتشمل لاحقاً معظم الأنصار والمهاجرين[2]، باستثناء بني هاشم، وقليل من الصحابة، الذين عادوا فبايعوا في وقت متأخر[3].

2 ـ رواية ابن الجوزي

أما ابن الجوزي (ت 597هـ) فلا يشير إلى رواية العباس مع الإمام علي(ع)، ويبدأ بالحديث عن تخلُّف الإمام علي(ع) والزبير، ومن معهما، في بيت فاطمة، وذلك بعد وفاة الرسول مباشرة، وكذلك فعل الأنصار بأجمعهم في سقيفة بني ساعدة. أما المهاجرون فقد اجتمعوا إلى

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص 26.

(3) المصدر نفسه، ص 31و32.

أبي بكر[1]، ثم إن أبا بكر وعمر حضرا بين الأنصار في المكان عينه، حيث جرت مناقشات شبيهة بالمناقشات التي وردت في الإمامة والسياسة وأسفرت عن النتيجة نفسها، أي مبايعة أبي بكر بالخلافة[2].

إن أول ما يلاحظ في ما يرويه ابن الجوزي، مقارنة بكتاب الإمامة والسياسة، تعبير التخلُّف الذي يعتمده في تصوير موقفي الإمام علي(ع) والأنصار، وكأن الخلافة قد استقامت لأبي بكر، من دون أي حركة، ثم إن موقف كل من الإمام علي(ع) والأنصار ليسا متشابهين ليطلق عليهما المصطلح نفسه. وإذا كان هذا التعبير لا يعكس موقف الإمام علي(ع) وأنصاره قبل المبايعة، فإنه لا يعكس أيضاً موقف الأنصار في تلك اللحظة، حيث تمكنوا، قبل وصول أبي بكر وعمر، من تسمية سعد بن عبادة أميراً عليهم.

ثم إن ابن الجوزي يكتفي بهذه الإشارة في ما يخص موقف الإمام علي(ع) وأنصاره، ولا يعود لذلك في سياق سرده للأحداث، حيث يشعر القارئ أن ذلك أصبح بحكم الناجز؛ وهذا ما لا نلاحظه في رواية صاحب الإمامة والسياسة الذي أسهب بالحديث عن تفاصيل الأحداث الخاصة بهذا الموقف. أخيراً يذكر ابن الجوزي أن المهاجرين اجتمعوا إلى أبي بكر قبل مبايعة الأنصار له، وهذا ما لم يشر إليه صاحب الإمامة والسياسة، ولا تعكسه طبيعة الأحداث وتسارعها.

---

(1) ابن الجوزي **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تحقيق محمد ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت، ج 4، ص65.

(2) المصدر نفسه، ص 66 و67.

3 ـ رواية اليعقوبي

أما اليعقوبي (ت 284هـ) فينفرد بذكر الإمام علي(ع) خلال المناقشات التي سبقت مبايعة الأنصار لأبي بكر، حيث يورد على لسان المنذر بن أرقم، مخاطباً أبا بكر: «ما ندفع فضل من ذكرت [أي المهاجرين]، وإن فيهم لرجلاً لو طلب هذا الأمر لم ينازعه فيه أحد، يعني علي بن أبي طالب(ع)»[1]. وإذا كان ابن الجوزي قد أشار إلى تخلُّف الهاشميين في بداية الأحداث، فقد ذكرها اليعقوبي بعد المبايعة، حيث شكلت صدمة لهم، كما يوحي بذلك كلامٌ منسوب إلى العباس[2].

مع اليعقوبي يختلف الموقف، سواء للمهاجرين والأنصار، فقد نقل عن الفريقين أنهم كانوا «لا يشكُّون في علي(ع)»[3]، من دون أي تفصيل، وأنَّ التخلُّف عن البيعة شمل قوماً من المهاجرين، كما شمل الأنصار[4]، لكنه حين يذكر الأسماء يكتفي بعدد قليل لا يتجاوز العشرة، اثنان منهم من بني هاشم. أما موقف العباس فقد كان واضحاً بميله إلى علي(ع)، أو بني هاشم، في روايتي الإمامة والسياسة واليعقوبي، لكنه كان أقرب إلى أبي بكر في رواية ابن الجوزي[5].

وكما رأينا في الإمامة والسياسة، فقد أسهب اليعقوبي بالحديث عن

---

(1) التاريخ، دار صادر، بيروت، د. ت، ص 123.

(2) المصدر نفسه، ص 124 «فقال العباس: فعلوها ورب الكعبة».

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص 125 ـ 126.

(5) أورد ابن الجوزي أن العباس عندما سمع بتسمية سعد بن عبادة قال لأبي بكر «انهض يا أبا بكر إلى هؤلاء القوم. . . » ج4، ص 52.

الأحداث المتصلة بموقف علي من المبايعة بعد إعلامه بها، كما نقل تخلّف أبي سفيان عن بيعة أبي بكر، وعرضه على علي (ع) البيعة[1]، وكانت طريقته في ذلك قريبة من طريقة صاحب الإمامة والسياسة، عندما أشار إلى عرض العباس لمبايعة الإمام علي(ع).

4 ـ رواية الشيخ المفيد

رواية الشيخ المفيد (ت 413هـ) تبدأ باغتنام القوم فرصة انشغال الإمام علي(ع) بتجهيز الرسول(ص)، وبالتالي انقطاع بني هاشم بمصابهم عن الجميع[2]، وأن ما تم لأبي بكر لم يكن سوى نتيجة «لاختلاف الأنصار في ما بنيهم»[3]، بالإضافة إلى التوقيت المناسب الذي أسهم فيه «الطلقاء والمؤلّفة قلوبهم»، وأنه لولا ذلك لما حاد الأمر عن بني هاشم، والإمام علي(ع) تحديداً. بالإضافة إلى «أسباب معروفة»[4]، لم يفصح عنها صاحب الإرشاد لكون الكتاب ليس موضعاً لذكرها.

أشار الشيخ المفيد إلى تخلّف أبي سفيان عن مبايعة أبي بكر واستعداده لمبايعة الإمام علي(ع)، ولكن روايته تختلف بعض الشيء عن رواية سلفه اليعقوبي، فقد بدا موقف زعيم بني أمية تحريضياً، ما استدعى ردّاً من الإمام علي ذكَّره فيه بكيده للإسلام، وأن موقفه اليوم

---

(1) المصدر نفسه، ص 126.

(2) المفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، بيروت 1995، ج1، ص189.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

يتصل بموقفه في الأمس[1]. وتنتهي الرواية بمغادرة أبي سفيان المكان دون نتيجة.

فالشيخ المفيد، وبحكم عقيدته بالنص، لا يرى في كل ما سعى إليه بعض المهاجرين والأنصار إلا تحييداً لصاحب الحق الأول في الخلافة، ويجاريه في ذلك، لكن بلهجة ألطف ودرجة أخف، اليعقوبي. أما صاحب الامامة والسياسة فلا ينشغل بذلك عن اهتمامه بسرد المعلومات المثيرة للطرفين، من دون أن يقدِّم، لأحد منهما، ما يثبِّت مقولته الكلامية، ولعله بذلك يشير إلى مستوى تحرُّره من بعض الكلاميات المتصلة بهذا الشأن.

أما ابن الجوزي فقد كان حريصاً على تقديم قصة وصول أبي بكر إلى الخلافة بأقل شوائب ممكنة، من دون أن ينال ذلك من مكانة علي(ع) وصدقيته الثابتة عنده. إن الطريق الوحيد، على ما يبدو، الذي رآه ابن الجوزي متماشياً مع هدفه هذا يكمن في تغييب موقف علي(ع)، وبالتالي إعفاء نفسه من الدخول في المحذور. فابن الجوزي، كالشيخ المفيد، يكتب التاريخ لأهداف لا تتوقف عند استيعاب الموضوع، أو صحة المعلومات وكفايتها، بل لتقديم هذه الشخصيات الرائدة في الإسلام بأنقى صورها، وأبهى ملامحها، كي تتم الإفادة منها، عبر التسنُّن بسننها، أو السير على طريقها. وإن أي معلومة تتعارض مع هذه الأهداف لا يُنظر في دقتها، أو واقعيتها، بل يُكتفى بكونها لا تتناسب مع هذه الغاية الكبرى لكتابة التاريخ.

---

(1) المفيد، المصدر السابق، ص 190.

5 ـ مقاربة إجمالية

والإشكالية الأساس لا تكمن في وجود غاية للتأريخ أم لا، بل في طبيعتها ومدى ملاءَمتها، أو تعارضها، لغايات العلم، علم التأْريخ، الذي يهدف إلى حفظ تجارب النوع البشري، كما كانت، وليس كما يجب أن تكون. وإذا ما كان ثمَّة ما يمنع من الإفصاح، فلا تُقدَّم هذه التجارب مبتورة، أو مشوَّهة، فضلاً عن أن تكون مغايرة للواقع.

إن القسم الأكبر من مشكلة الروايات الخاصة بالخلافة الأولى، لا تكمن في نزاهة الراوة، أو استقامتهم، بل في وقوعهم تحت وطأَة الصورة التي ينبغي أن تكون عليها الخلافة، أو المعنيّون بها، من كبار الصحابة أو أقرباء الرسول(ص)، هذه الصورة التي لطالما اختلفت في رسم ملامحها أنامل أعلام الكلام، خلال القرون الأولى من عصر الإسلام.

إن تسليط الضوء على موقف بعض الصحابة دون غيرهم، وإيراد بعض المعلومات دون غيرها، وتبسيط الموقف هنا، وتعقيده هناك، ثم تبريره هنا، والمبالغة في سلبيته هناك، لا يحجب الحقيقة التاريخية فحسب، بل يحوِّل التأريخ من كونه مصدراً من مصادر تطوير الوعي البشري، إلى مصدر من مصادر إضعاف هذا الوعي، وبالتالي الحيلولة دون نهوضه، بعد تكبيله بالقيود على مدار الزمان.

إن أبرز ما تود هذه الدراسة طرحه هو الامتناع عن قبول أي رواية تاريخية في مجال الخلافة الأولى، وغيرها من المجالات التي للكلام فيها قطعٌ وجزم، بمثابة رواية كاملة. إنها رواية تحتاج إلى تدقيق تاريخي

دائماً، سواء أكان هذا التدقيق يطال النواة فيها، أو اللباب، وحتى القشور. من دون أن يعني ذلك التقليل من قيمة أية رواية، فالفارق كبير بين أن تُرفض الرواية وبين أن نقبل بعد التدقيق فيها.

من هنا فإننا أمام الروايات المختلفة للخلافة الأولى معنيون بتشخيص الأثر الكلامي فيها، ومن ثم التدقيق في إمكانية صياغة رواية أقرب للواقع، مستفيدين من كل الروايات ما أمكن ذلك.

بناءً على ما تقدَّم لا بد من تقويم المواد التاريخية، الخاصة بالخلافة الأولى، وفق أحدث ما توصلت إليه مناهج البحث التاريخي من تقنيات وأصول، وليست القضية معقَّدة كما يمكن أن نتصورها، إلا إذا بقي أثر الكلام قاطعاً وحاسماً، وأعني بالكلام كلام الأسلاف الذي تسبَّب بالواقع الحالي للكثير من المصادر التاريخية، أو المصنّفات ذات الطابع التاريخي. إنها دعوة للسير في الاتجاه المعاكس لإحداث التوازن، فبعد أن كانت الحقيقة التاريخية تثبُتْ بالمنطق الكلامي، يجب أن يكون السعي لإثبات هذه الحقيقة بالمنطق التاريخي، وإذا كان ثمّة علاقة بين هذه الحقيقة والمنطق الكلامي، فمن المعقول أن نشهد تأثيراً للتأريخ في الكلاميات، وبالتالي إحداث توازن موضوعي يرتد إيجاباً على العِلمين معاً.

II ـ الخلافة بعد أبي بكر

شق الخليفة الأول، وبالرغم من أحداث السقيفة وما تلاها، طريقاً في تعيين الخليفة بعده. وسوف يُنظر إلى هذا الأمر معه، كما مع خلفائه، على أنه واحدة من صلاحيات الخليفة، وإن تنوَّعت مقاربة كل خليفة له، أو تعدَّدت الصيغة التي أمَّنت وصول كل واحد منهم إلى هذا المنصب، ولكن، مع كل ذلك، بقي حدث تعيين الخليفة الجديد مناسبة لظهور مواقف وآراء، لا تنسجم دائماً مع الاتجاه الذي سوف يسلكه الحدث، ما سيشكل لاحقاً مادة قابلة للاختلاف في المصادر، تبعاً لحجم التفاصيل المواكبة للحدث، ومدى حساسيتها، أو ارتباطها بالصورة المرجوة لكبار الرجال المعنيين به.

وسنرى أنه وبقدر توغُّل صاحب الإمامة والسياسة في الحدث، سوف يكتفي صاحب المنتظَم بعمومياته الباردة، فيما يتابع اليعقوبي في تاريخه تسليط الضوء على مواقف الاعتراض، مستحضراً الإمام علي(ع) بالقدر الذي تسمح الرواية.

1 ـ رواية الإمامة والسياسة

ينقل صاحب الإمامة والسياسة المشهد الأول، حيث يدخل عبد الرحمن بن عوف على الخليفة أبي بكر في مرضه الأخير، ليسأله عن حاله، ولكن الخليفة ينتهز الفرصة للتعبير عن وجعه من مواقف المهاجرين، الذين لم يؤيدوه في تعيينه للخليفة عمر بن الخطاب، وأن وجعه هذا أشد عليه مما هو فيه من المرض والألم[1]. وإذ يسعى ابن

(1) **الإمامة والسياسة**، ج1، ص35.

عوف للتخفيف عن الخليفة، عبر دعوته لاعتبار المخالفين له، حمَلَةَ رأي لا أكثر، إلا أن دلالة الرواية تشير إلى أن قسماً كبيراً من المهاجرين، كان يتطلع إلى أن يكون هو الخليفة الجديد، «فكلكم ورم أنفه إرادة أن يكون هذا الأمر له»[1]، وأن دافعهم إلى ذلك ليس تحمل المسؤولية، بقدر ما هو إقبالٌ على منصب فاضت خيراته، «وذلك لما رأيتم الدنيا قد أقبلت. . . »[2]. إنه اتهامٌ لمعظم المهاجرين على لسان الخليفة الأول، وفي اللحظة الدقيقة من تاريخ الإسلام والخلافة.

وبغضِّ النظر عن دقة هذه الرواية، إلا أنها تشير إلى تحرُّر صاحب الإمامة والسياسة من الكلاميات التي تمنع تقديم بعض الصحابة كشخصيات متزاحمة على الدنيا، وغير مكترثة بالموقف البالغ الدقة. ثم إنها لم تدارِ رأيَ خليفةٍ، يتقلَّب على فراش الموت، وقد أهمَّه الأمر من بعده كلَّ الهم، فكان توجُّعُه بمثابة لوم شديد على من يُفترض بهم أن يكونوا في مستوى الموقف الحرج.

وبعد أن كتب عثمان بن عفان العهد، بإملاءٍ مباشر من الخليفة، أعلن بعض المهاجرين والأنصار اعتراضهم على ذلك، مذكرين الخليفة ببعض سلوكيات الخليفة العتيد، قائلين له: «قد عرفته وعلمت بوائقه فينا، وأنت بين أظهرنا، فكيف إذا ولّيت عنا»[3]، ثم تدخل الرواية في عملية إخراج ثانية لإعلان الخليفة الجديد، حيث يختلي الخليفة بمرشَّحه للخلافة، مشجعاً إِياه على قبول المنصب، والأخير في حالة صمت مع

(1) المصدر نفسه، ص 36.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص 37.

بعض عبارات الزهد تتناسب مع المسؤولية الثقيلة، ولكن ثمَّة رجل لم يُفصح المصدر عن اسمه، توجَّه نحو صاحب العهد الجديد، سائلاً عن مضمون الكتاب الذي يحمل، فردَّ الأخير، مكتفياً بأنه «أول من سمع وأطاع»، ولكن الرجل يستدرك عليه ويقول: «والله أدري ما فيه: أمَّرته عام أول، وأمرك العام»[1].

لقد بدا صاحب الإمامة والسياسة في روايته الأخيرة، جريئاً في نقل المعطيات التي لا يتجاسر على نقلها سواه من المؤرخين، المنخرطين في اتجاهات كلامية تتعارض مع ذلك، وبالرغم من اهتمامه بالمعطيات التي تعزِّز من مكانة الخليفة العتيد، ونقلها كما تنقلها المصادر التقليدية، فقد بدا مختلفاً بعض الشيء عندما نقل كلاماً لأبي بكر يشير إلى إمكانية انحراف مرشَّحِه للخلافة، «وإن بدَّل وغيَّر، فالخير أردت، ولا أعلم الغيب»[2]، فالقضية لا تخرج عن كونها عملية اختيار واقعية، تحتمل الصواب والخطأ، ولكنها تملك من المبرِّرات ما يجعلها راجحة ومبرئة لذمة الخليفة.

أما في تعيين الخليفة الثالث، فقد بدا صاحب الإمامة والسياسة أكثر جرأة وأشد وضوحاً، وما كان عاماً في عباراته السابقة، صار خاصاً ومحدَّداً في عباراته هنا، ولم يتجنّب خطر البوح بالأسماء التي تسعى المصادر التقليدية لإخفائها في مثل هذه المواقف.

فقد نقل مقالة الخليفة عمر في عدم إلزامية التعيين تبعاً لسنّة الرسول(ص)، وجوازه تبعاً لسيرة الخليفة السابق، وفي ذلك ما يجعل

(1) المصدر نفسه، ص 38.

(2) المصدر نفسه، ص 37.

منصب الخلافة خارج إطار الطريقة الواحدة، أو المسار الواحد. ثم ينقل عن لسان الخليفة أيضاً تأسُّفَه على رحيل أبي عبيدة بن الجراح، ثم معاذ بن جبل، وكذلك خالد بن الوليد؛ لأنه كان يرى تعيين أياً من هؤلاء الثلاثة، لو كانوا أحياء، مع أفضلية الاسم السابق على اللاحق. وفي ذلك تصنيفٌ لهم، وتقديم لا ينسجم مع الاتجاه العام لبعض المقولات الكلامية في النظر إلى الصحابة.

ثم يعلن الخليفة رأيه في استخلاف ستة من الذين «توفي الرسول وهو عنهم راضٍ»[1]، وبعد أن يعدِّد أسماءَهم، يأمر بضرورة إنجاز التشاور بينهم لتعيين واحدٍ منهم، وذلك خلال ثلاثة أيام من بعد وفاة الخليفة، آمراً بقتل أي واحدٍ يخرج عن نتيجة التشاور هذه.

إلى هنا، قد تكون الرواية مقبولة وعادية، لكن ما أضافه صاحب الإمامة والسياسة، على ما تقدَّم، فيه شيءٌ من البوح غير المألوف. لقد أورد تقويماً عاماً[2] لكل واحدٍ من الأصحاب الستة على لسان الخليفة عشية وفاته، حيث بدا سعد بن أبي وقاص شديد الغلظة، وعبد الرحمن بن عوف فرعون هذه الأمة، والزبير كافر الغضب، وطلحة متكبراً ويخضع لمشيئة امرأته، أما عثمان فواقعٌ تحت تأثير عصبيته لقومه وأهله، فيما يظهر علي(ع) حريصاً على الخلافة أكثر من أي واحدٍ من الخمسة. لم يكن التقويم سلبياً من جميع الجهات، فقد وجد الخليفة لكل واحدٍ من الستة، ما يعزِّز مكانته، ويزيِّن صورته، لكن يبدو أن الشقّ السلبي من التقويم، كان وراء استبعاد التعيين المباشر من الخليفة، أو

(1) المصدر نفسه، ص 42.

(2) المصدر نفسه، ص 43.

بمعنى آخر كان وراء فكرة جعل الأمر شورى بين أصحاب الرسول(ص) الستة.

بعد ذلك، وبخطوة منه حيث تخلى عن حقه في الخلافة، يظهر عبد الرحمن بن عوف محوراً رئيساً في عملية التشاور، وصاحب القرار في تعيين الخليفة، وذلك في ظل صمت للآخرين غير مفهوم، يقطعه اعتراض قوي للإمام علي بن أبي طالب(ع) أدى به إلى خسارة الخلافة، وبالتالي إعلان عثمان خليفة للمسلمين[1]. لقد كان موقف علي(ع) الرافض لطلب عبد الرحمن بن عوف «أن لا تجعل أحداً من بني هاشم على رقاب الناس» كافياً لإخراج النتيجة تلك، ولم ينفع تبرير علي لرفضه عندما قال «... ما لك ولهذا إذا قطعتها في عنقي؟ فإن عليَّ الاجتهاد لأمة محمد(ص)، حيث علمت القوة والأمانة استعنت بها، كان في بني هاشم أو غيرهم»[2].

صحيحٌ أن الإمام علي(ع) ظهر في هذا الموقف متماسكاً ومحتفظاً برؤيته، ولم يخدش ذلك في صورته، لكن قيمة هذه الرواية تكمن في واقعيتها ومنطقها المتلائم مع المعطيات التاريخية السابقة واللاحقة. لم يبادر صاحب الإمامة والسياسة هنا إلى إِجراء تسوية يخرج بها الجميع يداً واحدة، متراضين متفاهمين، بل قدم صورة حيَّة، بالرغم من عدم انتظامها في السياق الكلامي المألوف.

أما في ما يتعلق بخلافة الإمام علي(ع)، فقد نقل صاحب الإمامة والسياسة العديد من الروايات، التي قد تتناقض إحداها مع الأخرى،

(1) المصدر نفسه، ص 45.
(2) المصدر نفسه.

لكن ثمَّة إشارة إلى عملية إكراه لطلحة والزبير على البيعة، وبالتالي قيامهما بها على خوف[1]، تؤكد الاتجاه الواقعي لروايات هذا الكتاب. ونقصد هنا بالاتجاه الواقعي تطابق هذه الرواية، أو تلك، مع السياق العام للأحداث المتصلة، وبالتالي ملاءَمتها لطبائع الشخصيات المعنية بها. أما إثبات ذلك أو نفيه، أو بمعنى آخر تحقيق ذلك، فهو خارج إطار دراستنا هذه. والذي اعتمدنا عليه هنا في وضعية طلحة والزبير، تؤكده الأحداث اللاحقة ولا تنفيه، وفعل الإكراه هنا لا يبعد عن مالك الأشتر، الموصوف بعزمه وحماسه، مع يقين بعلي(ع) لا يقف عند حد.

2 ـ رواية ابن الجوزي

أما المعطيات التي يقدمها ابن الجوزي في موضوعة تعيين الخليفة في العهد الراشدي، فتبدو أكثر تأثراً بالمقولات الكلامية الخاصة بالصحابة.

لقد حضر عبد الرحمن بن عوف هنا، كما حضر في رواية الإمامة والسياسة، ولكن الخليفة هنا هو غير الخليفة هناك، فلا وجع من المهاجرين، ولا اعتراض منهم على الخليفة العتيد، بل لا أثر لطمع أي منهم بالخلافة، أما حكاية ذاك الرجل الذي ألمح إلى قضية المساومة بين الخليفة الأول والثاني، فلا شيء هنا يسمح بها. نعم هنا عبارة تفيد أن عمر بن الخطاب «فيه غلطة»[2]، لكن أبا بكر ورقَّته هي مصدر تضخيم بعض الخشونة في سلوك عمر، فالناس تقارن برقة أبي بكر، وهذه هي المشكلة.

---

(1) **الإمامة والسياسة**، ج1، ص 66.

(2) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج 4، ص 125.

ثم إن الخليفة المرشَّح سيترك كثيراً مما هو عليه «لو أفضى الأمر إليه»[1]، وحتى يستقيم ترتيب عثمان بعد عمر مباشرة، يشير ابن الجوزي إلى كلمة أسرَّها الخليفة الأول للخليفة الثالث «لو تركتُه ما عدوْتَك»[2]. وبهذا تكتمل صورة الصحابة الخلفاء. فإذا ما كان ثمَّة شك في جدارة عثمان بن عفان، فقد حسمت تلك الإشارة الخاصة الموضوع، ودخل عثمان منذ تلك اللحظة في لياقة المنصب.

مرة أخرى يظهر الصحابي عثمان بن عفَّان في لياقة المسؤولية، فقد سجّل اسم الصحابي عمر بن الخطاب لحظة أغشي فيها على الخليفة، مستدركاً إمكانية عدم قدرة الخليفة على إكمال إملاء ذلك. ولما أفاق الخليفة شكر الصحابي على استدراكه هذا، والموقف يوحي بالكثير من التكامل والتماهي بين ثلاثة أصحاب مقدَّرٌ لهم أن يتولَّوا شؤون الأمة معاً، وفي المستوى نفسه من الجدارة، لكن التوالي على الخلافة ضرورة تقتضيها شروط المنصب، وطبيعة الأمور.

صورة الصحابي عمر في خطاب الخليفة، هنا، لا يكاد يشوبها شيء، ولا مجال لأي احتمال في التبديل أو التغيير، بل لا قيمة لذلك، لأنه غير وارد، ولم يرد. ولا يمكن التذرُّع، هنا، بحجم المعلومات المفترض، مقارنة بالإمامة والسياسة، فقد ورد في المنتظَم معلومات عامة وعادية، لا ترقى إلى مستوى المعلومات المفترض ورودها.

من يقرأ ظروف تعيين الخليفة عمر بن الخطاب لدى ابن الجوزي لا يعثر على أي قضية، أو إشكالية، فلقد تمت الأمور بشكل انسيابي،

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

وجرت من دون أي عوائق أو اعتراضات، وما ساد في سقيفة بني ساعدة لم يعد له أثر، بل لا حاجة هنا لذكر أسماء أوائل المبايعين؛ لأن المسألة أخذت طريقها المرسوم في عقائد الجميع، قبل أي شيء آخر.

أما في خلافة عثمان بن عفان، فلا داعي للدخول في تطورات الموقف، لقد وضع الخليفة عمر خطة الوصول إلى تعيين الخليفة، من دون أي تمنيات خاصة بأبي عبيدة بن الجراح، أو معاذ بن جبل، أو خالد بن الوليد، كذلك من دون أي عملية تقويم عامة لأعضاء الشورى الستة، فلا مجال هنا لتشويه صورة أي منهم، أو حتى لتفضيله، لقد كانوا في مستوى واحد، يوم عُيِّنوا في الشورى، ومن المفروض المحافظة على هذا المستوى.

وفي مداولات الشورى كان كلُّ شيء على ما يرام، لقد بادر كل من الزبير وطلحة لإخراج نفسيهما لمصلحة علي وعثمان، وبقي عبد الرحمن بن عوف، الذي سيتأخر قليلاً لحسم الموقف[1]، والقضية لا تحتاج سوى لمزيد من تحضير كل من عثمان وعلي للموقف، عبر التأكيد على المواثيق أو قبول النتيجة كيفما كانت، وفجأة ومن دون مقدمات، أو مرجِّحات واضحة، يرفع عبد الرحمن بن عوف يد عثمان فيبايعه، ثم يكون علي(ع) أول المبايعين[2]، وينتهي المشهد هنا ثم يسدل الستار.

ما يُلاحظ في رواية ابن الجوزي هذا التطوُّر السريع والمثير للموقف، وبشكل ينطبق مع الصورة المرجوَّة للصحابة الستة، فلا نعثر

---

(1) المصدر نفسه، ج4، ص 331.

(2) المصدر نفسه، ص 332.

على أي رأي مختلف، بالرغم من مرور ثلاثة أيام على التشاور، ولا نعرف كيف أمضى هؤلاء المتشاورون أوقاتهم، وهل ثمَّة صيغ معيّنة عُرضت ورفضت، أم أن الأمر كان عبارة عن جلسات ودِّية تعرَّض فيها المتشاورون لأشياء أخرى أهم من الموضوع الذي جمعهم؟

إن اللوحة المرسومة تقتضي تطوُّرات لا تحيد عنها، فإذا طلب عبد الرحمن بن عوف أمراً خضع له الجميع، وإذا تحرك سار خلفه الجميع، هذه هي اللوحة التي شكَّلها كبار الصحابة لتكون أنموذجاً للمسلمين على مرّ التاريخ. ومن غير اللائق أن يخوض الصحابة في الأمر، أو يختلفوا فيه، وآراؤهم واحدة كوحدة الدين، ووحدة النبي، ووحدة الخليفة.

هكذا يبدو التأريخ وقد سُحِبت صواعقه، وجُوِّفت مضامينه، وحُنِّطت هياكله، فلا حياة تجري في عروقه، بل لا فرصة للمنافقين، أو الكافرين، كي ينالوا من وحدة الرعيل الأول في الإسلام، فالجبهة يجب أن تستمر متماسكة، ولا ضرورة للدخول في تفاصيل الخصام والخلاف. ألم يتم تعيين خليفة واحد؟ فلقد كان الرأي واحداً. هل خرج أحدٌ على الخليفة؟ الكلُّ رضي به.

في خلافة الإمام علي(ع)، يبايع طلحة كرهاً، ولكن، على ما يبدو، بسبب طريقة الأشتر التي كانت عنيفة، نقل ابن الجوزي روايات عديدة عن طريقة تعيين علي(ع)، وبعضها لا ينسجم مع بعض، لكن حيويته في الكتابة تبرز كلما كان الحديث يتناول شخصيات، أو جماعات، لا تمثل كبار الصحابة، أو لا ترتبط بأيٍ منهم، ففي حديثه عن المصريين، الثائرين على عثمان، والباحثين عن علي(ع) ليعيِّنوه خليفة، يتخلى ابن الجوزي عن نمطيته في مقاربة تاريخ الصحابة،

ويبدو أكثر تحرُّراً، ولغته أبلغ في التعبير، بالرغم من قلة الدقة في أكثر الأحيان[1].

3 ـ رواية اليعقوبي

أما اليعقوبي، فقد عرض لخلافة عمر بن الخطاب على الطريقة ذاتها التي اعتمدها صاحب الإمامة والسياسة، ولكن بإيجاز ملحوظ، فقد نقل انزعاج الخليفة أبي بكر من مواقف المهاجرين الرافضة لتعيين أبي بكر[2]، كما نقل اتهامه لهم «فكلكم قد أصبح وارماً أنفه وكلٌّ يطلبها لنفسه»[3]، وإذا كان تجنبَ الخوض في الأسماء، ومستوى الاعتراض، أو الإجراءَات التي تمت في هذا الشأن، إلا أنه قدَّم ما يتعارض مع المشهد الانسيابي لتعيين الخليفة الثاني، كما رأيناه مع ابن الجوزي.

وفي موضوع تعيين الخليفة الثالث يختلف اليعقوبي عن ابن الجوزي في نقل سبب استبعاد عبد الله بن عمر عن الشورى، ففيما نقل الثاني قول الخليفة عمر «فإني لم أعزله عن عجز ولا خيانة»[4]، نقل الأول عن الخليفة نفسه قوله: «إن عبد الله لم يحسن أن يطلق امرأته»[5]، والقضية هنا لا تختلف عن ما أوردناه سابقاً فالمعني بالخبر هنا الخليفة الثاني، حتى وإن كان الموضوع يتعلّق بابنه. وفي مثل هذه الحال يسلك ابن الجوزي خطَّه المعتاد، فيما ينقل اليعقوبي أخباره من دون حرج، من دون أن يعني ذلك أن الثاني أكثر دقة من الأول.

---

(1) المصدر نفسه، ج5، ص 64.
(2) اليعقوبي، **التاريخ**، ج2، ص 137.
(3) المصدر نفسه.
(4) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج4، ص 331.
(5) اليعقوبي، **التاريخ**، ج2، ص 160.

كذلك بينما تجنب ابن الجوزي طلب الخليفة الثاني ضرب أعناق المخالفين لقاعدة الشورى، سواء في فرض الخضوع للأكثرية، أو في ضرورة الخروج بعملية تعيين واضحة، فقد بدا اليعقوبي مهتماً بذلك، وقد تجاوز رواية صاحب الإمامة والسياسة عندما نقل عن الخليفة الثالث: «وإن جازت الثلاثة أيام، ولم يتراضوا بأحد، فاضرب أعناقهم جميعاً»[1].

وكما رأينا في الإمامة والسياسة، فقد كان رفض الإمام علي(ع) طلب عبد الرحمن بن عوف هو السبب وراء استبعاده، ولكن الاختلاف هنا في مضمون الطلب، فبينما كان في الإمامة والسياسة متعلقاً باستبعاد بني هاشم عن رقاب الناس، نقل اليعقوبي مضموناً يتعلق بضرورة التزام الإمام علي(ع) بسيرة أبي بكر وعمر[2]، بالإضافة إلى كتاب الله وسنة نبيه، لكن الإمام عليّاً(ع) أصرّ على قوله: «أسير فيكم بكتاب الله وسنة نبيه ما استطعت»[3]، ما أدى بعبد الرحمن بن عوف إلى اعتبار ذلك بمثابة اجتهاد من الإمام، له محاذيره ومخاطره[4]، فسارع إلى عثمان، وأعلن مبايعته له.

لم ينقل اليعقوبي مبايعة الإمام علي(ع) لعثمان، على الأقل كما وردت في المنتظَم، بل عرض لمواقف بعض الأصحاب الذين مالوا «مع علي بن أبي طالب(ع) وتحاملوا في القول على عثمان»[5]، وهم المقداد بن عمرو، وأبو ذر الغفاري وعبد الله بن مسعود.

---

(1) المصدر نفسه، ص 160.

(2) المصدر نفسه، ص 162.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه، ص 163.

ليست عملية تصديق لرواية اليعقوبي، ولكنها مقارنة بين الرواية التي تعرض الحدث، كما لو كان خالياً من الأبعاد أو النتائج، وتلك التي ترفقه بتطوراته الطبيعية، سواء كانت هذه التطورات حقيقة تاريخية، أم خيالاً أبدعه عقل المؤرخ. فالأحداث، لا سيما في مجال السلطة، تنبض دائماً بالأبعاد والخلفيات، وإلا تحوَّلت إلى جثَّة لا يمكن استنطاقها أو استخراج أي دلالة منها. وأصعب ما يواجهه المؤرخ هذا النوع من الأحداث، المكتومة أو المقفلة، حيث لا يجد ما يعينه على فهمها، فضلاً عن تحليلها أو تقويمها.

في خلافة الإمام علي يبابع كل من طلحة والزبير[1]، من دون أي إشارة إلى الإكراه الذي ورد لدى كل من صاحب الإمامة والسياسة والمنتظَم، كذلك بايع المهاجرون والأنصار، باستثناء ثلاثة من قريش فقط، هم مروان بن الحكم، وسعيد بن العاص، والوليد بن عقبة. وكما لاحظنا انسياب البيعة لعمر بن الخطاب عند ابن الجوزي، نلاحظ الأمر نفسه مع الإمام علي(ع) عند اليعقوبي، وإذا كانت بيعة الخليفة الثاني حظيت بشيء من الانسياب لدى الكثير من المصادر، إلا أن بيعة الإمام علي(ع) لم تكن في الشكل نفسه، وهناك عدة أسماء أوردت المصادر تأخرها عن البيعة للإمام علي(ع) لم يشر إليها اليعقوبي، وفي مقدمة هؤلاء عائشة زوج الرسول، ومعاوية والي الشام، وعمرو بن العاص، ومروان بن الحكم. لقد كانت الصورة المرجوة لعلي(ع) عند اليعقوبي تضغط باتجاه أن تكون البيعة شاملة، وأن لا تكون أقل من بيعة أسلافه على الأقل.

---

(1) اليعقوبي، المصدر نفسه، ص 178.

كنت أود أن أنقل رواية الشيعة الإمامية لطريقة تعيين الخلفاء الثلاثة الأخيرين، ولكن لم أعثر، لغاية الآن، على مصدر خاص، من القرون الأولى، يروي في هذا الموضوع،[1] وعلى ما يبدو، قد اعتمد الشيعة على المصادر العامة في هذا المجال، مع اهتمام ملحوظ بروايات اليعقوبي.

ومن الممكن تعليل ضعف الاهتمام هذا من زاوية كلامية، فقد لاحظنا أن السياق التاريخي بعد الرسول يدخل مباشرة في الحديث عن الإمام علي(ع) في كتاب «إعلام الورى بأعلام الهدى»[2] للشيخ الطبرسي (ت548هـ)، وهو أقدم مصدر تاريخي للإمامية عثرت عليه يتناول سيرة الرسول(ص)، وما بعدها، لغاية الإمام الثاني عشر. أما الشيخ المفيد في كتابه الإرشاد فقد شرع بالتأريخ للإمام علي(ع) منذ البداية.

4 ـ مقاربة إجمالية

لقد أظهرت هذه المقارنة صعوبة الركون إلى أي مصدر في عرضه لموضوع الخلافة طيلة العهد الراشدي، وبالرغم من أن أمر الخليفة الثاني والثالث كان أقل جدلاً من الأول والرابع، إلا أن المنهج في العرض لم يتأثر ـ على ما يبدو ـ كثيراً بهذه الفوارق، فلقد بدت الشخصية هي المعيار. أما الأحداث، فهي من قبيل تأكيد النظرة، أو تصديق المقالة، أكثر من أي شيء آخر.

---

(1) من الكتب التي يستند إليها الشيعة في هذا المجال كتاب سليم بن قيس فهو على فرض صحة نسبة الكتاب إلى صاحبه، معاصر لتلك الفترة التاريخية. (المحرر)

(2) الطبرسي، **إعلام الورى بأعلام الهدى**، صحّحه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، دار المعرفة، بيروت، 1979.

وإذا كان صاحب الإمامة والسياسة متحرِّراً بعض الشيء، إلا أنه لم يكن متماسكاً على الدوام، فلقد خضع، كغيره، للروايات المتأثرة بالكلاميات، وربما كانت قيمته الرئيسة في أنه لم يتردَّد في نقل الروايات التي تخفِّف من بريق الشخصيات، أو على الأقل لا ترفعهم فوق مكانتهم الواقعية.

أما ابن الجوزي، فقد كان ملتزماً، إلى أبعد الحدود، بالدفاع عن صفاء الشخصية من أي شبهة، ويمكن القول إنه سعى لإخفاء أي تمايز بين كبار الصحابة، إلا في الأوقات الحرجة، وبما أنه استيعابي في أكثر الأحيان، فقد ضاعت الفروق، وغابت التفاصيل الغنية، وقدَّم مادة تاريخية عصيَّة على التأليف والتقييم.

واليعقوبي، كان أكثر الثلاثة متابعة لأخبار الإمام علي(ع)، منذ السقيفة، ولغاية مقتله، ولم يعتنِ بشخصية أخرى، قدر عنايته بالإمام. لكن من الضروري الإشارة هنا إلى أن اليعقوبي لم يكن بعيداً عن الخلفاء الثلاثة، بالطريقة التي يراها أعلام الشيعة في وقت لاحق، ولعل في ذلك ما يرفع من حظوظ الموضوعية في كتابته، على الأقل في ما يعني الخلفاء في العهد الراشدي.

لقد مثل اليعقوبي، بالرغم من مبالغاته وميوله الواضحة، عنصر توازنٍ في الرويات التاريخية، ويكفي عمل اليعقوبي قيمة أنه قدَّم مقاربة أخرى، وسلط الضوء على ناحية مختلفة من نواحي التاريخ في تلك الفترة. وبما أنه لا يقل علماً، ولا منهجاً، عن معاصريه في تلك الفترة من كتابة التاريخ الإسلامي، فقد لعب دوراً مؤثراً في إغناء هذه التجربة الرائدة في التفكير الإسلامي.

ولا ينبغي أن يأخذنا هذا الكلام لتصديق رواياته بشكل كامل، فقد كان اليعقوبي، كغيره، خاضعاً لمقولاته الكلامية، وربما كان أكثر من غيره عرضة للنقد، لكونه سلك طريقاً قلَّ عابروه، وتطلَّع إلى نواحٍ لم تُكشف بالشكل المطلوب، بل بقيت جهوده يتيمة في هذا المجال. وليس من الموضوعية تجاهل الأثر الذي تتركه هذه المعطيات وغيرها، على مؤرخ انفرد بآرائه، ومواده، كما كان حال اليعقوبي.

الفصل الثاني

الفتنــة

I ـ الخروج على عثمان

يُعتبر الخروج على الخليفة عثمان حدثاً بالغ التأثير في مسار العلاقات الداخلية الإسلامية، وإذا كانت قضية الخلافة قد أظهرت أول تصدُّع في المشهد الداخلي الإسلامي، فإن الخروج على الخليفة الراشدي الثالث، ومن ثم قتله، كشف عن مستوى المأزق، وعمق الأزمة التي مرَّ بها المسلمون في تجربتهم السياسية بعد وفاة الرسول(ص). وبقدر ما كانت قضية الخلافة موضوعاً كلامياً، فإن قضية الخروج هذه، كرَّست البعد الكلامي في كل محاولة تأريخ للأحداث ذات الصلة.

1 ـ رواية الامامة والسياسة

بداية المشهد عند صاحب الإمامة والسياسة تتمثل بالاجتماع الذي دعا إليه الخليفة عثمان لعمّاله وولاته، وذلك في أعقاب ظهور مؤشرات الاعتراض على سياسته، حيث بدا معاوية قطباً رئيساً في مجريات هذا

الاجتماع الذي انتهى إلى توافق بين الخليفة ووالي الشام، بموجبه يلي الثاني الطلب بدم الثاني إن قُتِل[1]. وهكذا يتنبأ المجتمعون بسياق الأحداث، من دون أدنى استعداد أو استدراك، باستثناء التحذير الذي أطلقه معاوية لكبار المهاجرين من مغبة التمادي في الإِنكار على عثمان.

ثم تأخذ الأحداث طريقتها في التفاعل، فيقوم جمعٌ من أصحاب الرسول(ص) بتدوين كتاب يتضمّن مخالفات الخليفة لسنّة الرسول(ص) وصاحبيه السابقين، أبرزها صَرْف الأموال في غير مواضعها، ومحاباة الأقارب، وتعطيل الحدود، ويُسلَّم الكتاب للخليفة بواسطة عمار بن ياسر، حيث نال عقاباً قاسياً عليه من قبل الخليفة نفسه. بعد ذلك يبدأ الحصار الذي سيشترك فيه جمعٌ غفير جاء من مصر والكوفة في إطار التحريض على الخليفة، ولن ينفع الأَخير استنجاده بعلي(ع) وطلحة والزبير الذين فقدوا القدرة على المبادرة في تلك الأزمة.

يظهر مالك الأشتر في قيادة المحاصِرين، ولما كان وجود المعترضين على الخليفة في المدينة، تجاوباً مع دعوة المهاجرين الأولين وبقية الشورى لتدارك خلافة رسول الله(ص)[2]، فقد بات أمر الخليفة في حكم المحاسبة التي يبدو أن مالكاً قد حسمها عندما قال: «والله لا نفارقه حتى نقتله»[3]. إثر تفاقم الأحداث أرسل الخليفة إلى الولاة، لا سيما والي الشام، يستنصرهم.

تأخذ الأحداث اتجاه التهدئة عندما وافق الخليفة، وتحت ضغط المحاصرين، على خلع واليه على مصر واستبداله بمحمد بن أبي بكر،

---

(1) **الإمامة والسياسة**، ج1، ص46 ـ 49.

(2) **الإمامة والسياسة**، ج1، ص 54.

(3) المصدر نفسه.

ولكن الأمور تنقلب رأساً على عقب عندما يكتشف الوالي الجديد مع مرافقيه، وهو في طريقه إلى مصر، كتاباً باسم الخليفة إلى الوالي السابق، يبطل فيه عملية التعيين الجديدة، كما يطلب القتل للوالي الجديد مع مجموعة من أصحابه. لقد شكل ذلك صدمة لكل المعترضين على الخليفة، فضلاً عن أهل المدينة، ومن ثم وصل بعملية الخروج إلى أقصى مداها.[1]

وبالرغم من تدخل الإمام علي(ع) الذي حاول تقصّي سر الكتاب، وبالتالي تحميل المسؤولية لمن كان وراءه، إلا أن الأمور لم تعد تحتمل أي معالجة تقليدية[2].

يتفاقم الموقف بعد وصول ألف رجل من الكوفة بقيادة الأشتر، وأربعمائة آخرين من مصر بقيادة ابن أبي حذيفة، ثم ينفجر عندما تتردَّد على مسامع المحاصِرين معلومات تفيد بأن والي الشام قد أرسل أربعة آلاف من خيل الشام، بقيادة يزيد بن أسيد لإنقاذ الخليفة[3]، لقد كان ذلك دافعاً للقيام بقتل الخليفة قبل فوات الفرصة.

لم يتيقّن المحاصرون أن الخليفة كان وراء الكتاب إلى والي مصر؛ ولكنهم كانوا على يقين بأنه المسؤول عن ذلك، على الأقل في ما يتعلق برفع الغطاء عن الذي قام بهذا الفعل، ولكن بما أن الخليفة لم يبادر إلى ما توقعه المحاصرون منه، فقد بات الأمر عنده دون غيره.

في موضوع تسمية القاتل يذكر صاحب الإمامة والسياسة أن محمد

---

(1) المصدر نفسه، ص 55و56.

(2) المصدر نفسه، ص56.

(3) المصدر نفسه، ص 57.

بن أبي بكر كان المبادر الأول في هذه العملية، وإن لم يكن المنفذ الفعلي لها، فقد تراجع في اللحظة الأخيرة بعد استعطاف الخليفة[1]، الأمر الذي أفسح في المجال لدخول ستة من الثائرين اشتركوا، على التوالي، في عملية القتل. ويبدو من سياق الرواية أن ثلاثة منهم جاؤوا من مصر، والثلاثة الباقون كانوا من الكوفة، إلا أن الدور الحاسم كان للمصريين. أما محمد بن أبي بكر، وبالرغم من التراجع المذكور، إلا أنه كان في مسرح العملية يؤنِّب الخليفة، ويشجّع القتلة.[2].

ما تقدَّم موجز للروايات التي قدمها صاحب الإمامة والسياسة، وهي كما نرى لا تحابي أي جهة معنية بهذه الأحداث، وبالرغم من تظهيره اشارات إيجابية لبعض الشخصيات، هنا أو هناك، إلا أن أحداً لم يخرج سليماً، أو من دون شائبة في مواقفه. وإذا كانت ثمَّة جريمة فظيعة قد حدثت فإن المتهمين فيها، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، هم كل الشخصيات الواردة على اختلاف درجة إسهامها، أو التبريرات المعقولة وغير المعقولة لها، بما في ذلك الضحية نفسها.

لقد نقل في نهاية حديثه عن هذه الحادثة أنّ الجميع «قد ذهبت عقولهم»[3]، وفي المقدِّمة كبار الصحابة، ولم يتردَّد بعضهم، أمام هول الحادثة، من اتهام أولاده بالتقصير لكونهم كانوا معنيين بأمن الخليفة المقتول، ولم يكن الإمام علي(ع) بعيداً عن هؤلاء، فقد بدا كأنه لا يدري ما يستقبل من أمره، على حد تعبير الرواية التاريخية[4].

---

(1) **الإمامة والسياسة**، ص 62.

(2) المصدر نفسه، ص 62و63.

(3) المصدر نفسه، ص 63.

(4) المصدر نفسه.

2 ـ رواية ابن الجوزي

أما رواية ابن الجوزي فهي من الاختلاف مع رواية صاحب الإمامة والسياسة، ما يعكس عقيدته بالأشخاص وما ينبغي لهم، أكثر من أي شيء آخر. لقد وصف ابن الجوزي المعترضين على عثمان بعبارة «المنحرفين»[1]، وذلك في أول إشارة لهم، وإذا كان الأمر كذلك، فإن كل المعلومات التالية سوف تتحدث عن سيرة الانحراف، والعوامل المؤثرة فيها، فضلاً عن النتائج الوخيمة التي ستتوصل إليها.

ثم إن الكثير من الشخصيات، فضلاً عن أدوار معظمها، سوف تتبدّل، بل هناك عناصر وأدوار جديدة لم تدخل في نسيج رواية الإمامة والسياسة. فعمار بن ياسر الذي سلّم الاعتراضات للخليفة يتحوَّل إلى عامر بن عبد قيس، ومالك الأشتر الذي كان يقود المعترضين، يختفي عن مسرح الأحداث لمصلحة شخصية أخرى من مصر هي الغافقي بن حرب العكي، مع اختلاف في تفاصيل الأحداث. أما محمد بن أبي بكر فلا نكاد نعثر له، أو لدوره، على أثر، فلقد غاب الشخص، فلم يعد هو الوالي الجديد المعيَّن لمصر، ولم يعد هو، ولا حتى أي شخص آخر من المهاجرين، صاحب المبادرة الأولى في إجراءات مقتل الخليفة. وسوف تظهر شخصية جديدة هي شخصية ابن سبأ اليهودية، التي ستلعب الدور الرئيس في عملية التحريض على عثمان، ابتداءً بالحجاز حيث فشلت، ثم البصرة وبعدها الكوفة والشام حيث أُخْرِجَت، وبعد ذلك في مصر حيث تمكنت من تأليب الناس على الخليفة. ولم يكن عمار بن ياسر

---

(1) ابن الجوزي، المنتظم، ج 5، ص 44.

سوى واحداً من ضحايا ابن سبأ، على الرغم من صدقيته وسابقته في الإسلام[1]، ولم تنفع محاولة سعد بن أبي وقاص في تنبيه الصحابي المسكين[2].

أما أهداف الثوّار فهي السلطة، وإن تغطت بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدليل على ذلك أن إجابات الخليفة على كل الاعتراضات التي قدَّمها هؤلاء كانت كافية لثنيهم عن موقفهم، وبالتالي العودة إلى بيوتهم، وهذا ما لم يحدث أبداً[3]. والسلطة المطلوبة هنا لا تتمثل في وصول أحد «المنحرفين» إلى سدة الخلافة، بل إيصال من تهوى قلوبهم من كبار الصحابة، المؤهلين، دون غيرهم، لذلك.

وهكذا فقد بدت الحركة منظمة، ومدروسة، وواضحة الأهداف. من دون أن يعني ذلك توافق الجميع على شخصية واحدة. فقد كان المصريون «يشتهون علياً»[4]، وأهل البصرة «كانوا يشتهون طلحة»[5]، فيما كان الزبير من نصيب «أهل الكوفة»[6]. والملفت هنا أن الأعداد متساوية، فهم بين ستماية أو ألف رجل، والبصرة التي لم تحضر في رواية الإمامة والسياسة، حضرت في رواية المنتظَم، وبالحجم نفسه الذي كان لمصر والكوفة.

---

(1) المصدر نفسه، ص 49.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص 50.
(4) المصدر نفسه، ص 51.
(5) المصدر نفسه.
(6) المصدر نفسه.

وبطريقة واحدة، يذهب كل جمع إلى من يشتهيه من الصحابة، ولكن النتيجة هي واحدة أيضاً، من دون زيادة أو نقصان، الصيحة عليهم ثم الطرد، وقد اكتفى ابن الجوزي في التعبير عن مواقف الصحابة بجملة واحدة: «وقال مثل قول علي»، «وقال مثل طلحة»؛ لأن الردود كانت في هذا الحجم من التماثل والتقارب.

لقد أخرج ابن الجوزي الأصحاب الثلاثة من أي دور يمكن أن يفهم بشكل تحريضي، أو حيادي على الأقل، وفيما أعطى للخليفة كل الدور للدفاع عن نفسه وتبرير مواقفه، فقد صبَّ العلل والتهم على «المنحرفين» الذين وقفوا خلف كل مجريات الأحداث.

إن عقيدة ابن الجوزي بالصحابة تقف خلف كل ما صوَّرهم فيه، أو ارتضاه لهم، وإلا كيف نفهم هذا التماثل في كل خطوة، صغيرة أم كبيرة، قام بها كل واحدٍ منهم، لا سيما الإمام علي(ع) وطلحة والزبير.

أما قضية العثور على الكتاب الموجَّه من الخليفة إلى عامله على مصر، وما تضمّنه من أمرٍ بالقتل، فلم تأتِ مع ابن الجوزي كما وردت في الإمامة والسياسة، بل جاءَت في أعقاب مواقف الطرد للمنحرفين من قبل الصحابة، لا سيما الإمام علي(ع) الذي أنبأ بعضهم بأنهم «ملعونون على لسان محمد»[1]، وذلك بعد أن ذكر لهم حديثاً للرسولي(ص)عرض فيه للجيش الذي يتوقف في ذي المروة وذي خشب والأعوص، وهي الأماكن الثلاثة التي توقف فيها جمع ممّن يسمِّيهم «المنحرفين» الثلاثة.

---

(1) المصدر نفسه، ص 51.

إنّ عودة المصريين إلى مصر لم تكن بعد تعديل في موقف الخليفة من عامله على مصر، ولا حتى بعد تعيين والٍ جديد يتناسب مع تطلعات المحتجّين على واليهم السابق، كما ورد في «الإمامة والسياسة»، بل بعد فشل مشروع «المنحرفين» في تعديل مواقف الصحابة مجتمعين، وبعد صيحات الطرد التي أصمّت آذانهم، وخيَّبت كل آمالهم «غيرالمشروعة»[1]. وهكذا فإن مضمون الكتاب، أياً يكن هذا المضمون، يجب أن لا يبرِّر سلوكهم السابق، فضلاً عن اللاحق. وما بدا تعاطفاً من كل أهل المدينة مع المعنيين بالكتاب في «الإمامة والسياسة»، لن يتجاوز ثلاثة نفر كان الثوار يراسلونهم وهم «محمد بن أبي بكر ومحمد بن جعفر، وعمار بن ياسر»[2]، كما ورد في المنتظَم.

وقبل عملية القتل، وكي لا تحوم أي شبهة حول الصحابة الثلاثة، فقد قام «المنحرفون» بإجراء استباقي عِبر وضعهم الرقباء والنفر على كل واحدٍ من هؤلاء، مع أوامر واضحة بالقتل في حال التحرُّك، وهكذا اضطر الصحابة إلى إرسال أبنائهم إلى الخليفة لحمايته؛ لأنهم ممنوعون من الحركة، وحالهم كحال الخليفة في خطر القتل.[3]

في عملية القتل ينقل ابن الجوزي أسماء المشتركين في الحادثة، وفي مقدِّمتهم الغافقي بن حرب العكي، وقد عاونه على ذلك سودان بن حمران وقتيرة السكوني، وفيما لقي الأخيران حتفهما على يد غلامين

(1) المصدر نفسه، ص 52.
(2) المصدر نفسه، ص 53.
(3) المصدر نفسه، ص 53و54.

للخليفة المقتول، تسكت الرواية عن مصير الغافقي الذي يمكن اعتباره القائد الأبرز للمعترضين، والمنفِّذ الفعلي للجريمة، كما توحي رواية ابن الجوزي[1]، والجدير بالاشارة هنا أن الثلاثة كانوا من مصر. وهكذا لم يعد كوفيون مشتركون في الجريمة، فضلاً عن البصريين وغيرهم.

إن ما يلفت النظر في المعلومات التي تقدِّمها رواية ابن الجوزي هو وضوح شخص القاتل، بالرغم من كل الالتباسات التي حصلت حول هذا الأمر في التاريخ، وإذا كان الأمر بهذا المستوى من الدقة، فعلامَ كانت الحروب التي جرت تحت عنوان الاقتصاص من قتلة الخليفة عثمان، أو تسليم قتلة الخليفة عثمان، ومن هو الغافقي الذي تصدَّر الأحداث في لحظة غامضة من التاريخ، ثم اختفى عن المسرح من دون محاسبة، أو مطالبة على الأقل؟!

3 ـ رواية المفيد

أما رواية الشيخ المفيد، فقد استقاها من مصدر عام وليس خاصاً، وقد أشار إلى ذلك في التقديم عندما وصف الراوي، وهو أبو حذيفة، إسحاق بن بشر القرشي، بأنه «من وجوه أصحاب الحديث المنتسبين إلى السنة والمباينين للشيعة. . .»[2]. والاتجاه العام للرواية أقرب إلى ما نُقِل في الإمامة والسياسة منه إلى المنتظَم. لقد أورد بعض التفاصيل التي تشير إلى تفهم أزواج النبي لحركة المعترضين، وقد أعطين الإذن لهم في

---

(1) ابن الجوزي، **المنظم**، ج 5، ص 55.

(2) المفيد، **النصرة لصاحب العترة في حرب البصرة**، الدار الإسلامية، بيروت، 2001، ص61.

دخول المدينة، مع موقف ناصح للإمام علي(ع) أعلنه أمام المعترضين في ضرورة التريُّث وعدم الوقوع في المحذور[1].

ثم تتابع الرواية موقف الإمام علي(ع)، الذي دخل وسيطاً بين الطرفين، وحاول تهدئة الأمور عبر تعديل موقف الخليفة، وبالتالي الحصول على موافقته، ليس فقط على تغيير والي مصر، كما نُقِل في الإمامة والسياسة، بل أيضاً في استبدال سعيد بن العاص في الكوفة، وابن كريز في النهروان، ثم تتوقف الرواية عند اكتشاف الكتاب المرسل إلى والي مصر، على الطريقة ذاتها التي وردت في الإمامة والسياسة، من دون تسمية الوالي الجديد، ما أدى إلى رجوع الناس إلى المدينة بعد مغادرتهم[2] لها، وبالتالي دخول الإمام علي(ع) مجدّداً على الخليفة لاستيضاح الأمر، ولما لم يكن رد الخليفة متناسباً مع الموقف الجديد برأي الإمام علي(ع)، «فقد دخل داره، وأغلق عليه بابه، ولم يأذن لأحد من القوم في الوصول إليه»[3].

أما الجديد الذي تضيفه رواية المفيد فهو الدور الفاعل لكل من طلحة والزبير في تشديد الحصار على الخليفة عثمان، ومنعه من الماء[4].

وإذ يتجنب المفيد الخوض في الأشخاص الذين نفّذوا الجريمة، إلا أن المسؤولية المباشرة عن هذا الفعل يمكن تحديدها من خلال سلوك

(1) المصدر نفسه.
(2) المفيد، المصدر نفسه، ص 63.
(3) المصدر نفسه، ص 64.
(4) المصدر نفسه.

الشخصيات الرئيسة التي قادت الاعتراض ومن ثم الحصار، ولم يكن طلحة والزبير، عنده، على هامش الأحداث، كما لاحظنا في روايتَيْ: «الإمامة والسياسة»، و«المنتظَم».

بهذه الطريقة تنقَّل طلحة والزبير من كونهما وسيطين محايدين في رواية «الإمامة والسياسة»، إلى حليفين مدافعين عن الخليفة في رواية المنتظَم، إلى متَّهمين رئيسين في مقتل الخليفة في رواية النُّصرة.

لقد كان ابن الجوزي في تأريخه لمقتل الخليفة عثمان معنياً بالدرجة الأولى بالحفاظ على الصورة المرجوَّة لكبار الصحابة، كما كان المفيد متوخياً التبرير للإمام علي(ع) في معركته مع طلحة والزبير، في حين كان صاحب الإمامة والسياسة أقل حرصاً على الصورة المرجوة لأي شخص من شخصيات الحدث، ما مكّنه من تقديم رواية غير مشدودة في اتجاه واحد.

II ـ حرب البصرة

مع حرب البصرة وصلت الأمور إلى الذروة، ولم يعد بإمكان المؤرِّخ تجاهل وقوع الحوادث، لا سيما الأساسية منها. لقد كان بالإمكان الاكتفاء باليسير من الأخبار في موضوع الخلافة، وحتى في موضوع مقتل عثمان، كما كان بالإمكان تفسير العديد من المواقف والآراء، من دون الوقوع في التعارض أو التناقض، لكن مع حرب الجمل بدت الإشكالية أكثر تعقيداً، كما بدا التأريخ مهمة محفوفة بالمخاطر، وربما بالمعاصي أيضاً.

لقد وقع ما كان يتجاهله المؤرخون، أو على الأقل يقلِّلون من شأنه، وإذا كانوا قادرين على تلطيف النوايا، وتجميل الخلفيات، فقد باتوا الآن أمام وقائع ومواقف عصيّة على التلطيف، ولا يستقيم لها التجميل. لقد أسفرت الفتنة عن وجهها، بشكل لا مثيل له من قبل، وظهرت الأمور على حقيقتها، بطريقة لم نعهدها في الماضي، وما كان بعض المؤرخين يجهدون في تلمُّسه أو إثباته، أصبح الآن في متناول أيديهم، وبكمية أكبر مما كانوا يحتاجون.

في قضية الخلافة، وعلى الرغم من كونها أكثر قضايا العقيدة الإسلامية جدلاً، ثمَّة مساحات واسعة قابلة للاجتهاد، ونهايات لائقة بالترميم أو إعادة البناء، ولم تكن قضية مقتل عثمان غير قابلة للرتق والوصل، أو إعادة ترتيب المشهد، فثمة وقائع من شأنها الإفساح أمام المؤرخين، المتكلّمين تحديداً، للقيام بإجراءات تحسين الصورة، أو تشكيل اللوحة، بما يتناسب مع الأنموذج الذي تفرضه المقولات الكلامية، أو تتقوَّى به.

ها هم نخبة الصحابة أمام اختبارٍ ثالث يتطلب مواقف مبدئية، وممارسات ميدانية لا تبقي مجالاً للتبسيط أو التأويل.

لقد كانت حرب الجمل محرجة للجميع، بالرغم من أن الجميع كان مطمئناً لمواقفه فيها، على الأقل حتى ظهور نتائجها الميدانية الأولى. لقد سُلّت السيوف، وحُشدت الجيوش، وأُنفق على العُدَّة والعتاد، كما كان يُسلّ، ويحشد، وينفق، على أخطر الحروب التي خاضها المسلمون حتى ذلك الحين، وبالرغم من ظهور بعض الجدل في أكثر من مكان حول مشروعية هذه الحرب، غير المسبوقة في تاريخ المسلمين، فقد كانت مصداقية القادة لدى الطرفين كفيلة بتوفير الغطاء، وتقديم البرهان، ولم يتخلَّف عن هذه الحرب، إلا مجموعة محدودة من الصحابة، تنوعَّت أعذارها، ولكنها لم تكن مؤثرة في المشهد السياسي العام.

إن الوقت الذي استغرقته عمليات التحضير والزحف، والمكان الذي اختاره المتحاربون مسرحاً للمعركة، والخُطَب والخُطَب المضادة التي ألقيت على مسامع الأنصار والخصوم، كل ذلك كان يشير لا إلى حجم القضية المتنازع عليها فحسب، بل إلى حجم الاختلاف في رؤية كبار الصحابة لأدوارهم، وطبيعة السلطة التي كان يراها الجميع، في تلك البقعة التي دخلت حديثاً في التاريخ.

ليست الحرب الأخيرة داخل المجتمع الإسلامي، ولن يعدم المؤرخون، كما سنرى، وسيلة لتمرير وقائعها بأقل الخسائر الممكنة، وبعد فترة وجيزة سينتقل المسلمون إلى معركة أخرى من نوعٍ جديد، ولكن جرح الجمل سيبقى نازفاً كلما تحركت أقلام المؤرخين على مساحته، وستبقى الاختلافات حوله، كما كانت الاختلافات فيه، مصدر بحث وتفكير ونزاعٍ على الدوام.

1 ـ رواية المفيد

يشرع الشيخ المفيد في كتابة تاريخ حرب الجمل بتحديد منطلقات كلامية واضحة، فقد أورد تعليله لصوابية حروب الإمام علي(ع)، عبر التأكيد على عصمته «من الخطأ في الدين والزلل فيه»[1]، وإذ يرى أن الطريق إلى إثبات ذلك يمر بالاعتبار والأخبار[2]، إلا أن «الاعتبار» لديه يبدو أقوى تأثيراً من «الأخبار»، لا سيما إذا ما كان الأول مسبوقاً على الثاني، كما هي طبيعة الحال. وهذا ما يتضح عندما ندرك أن اهتمامه بالأخبار في الأساس لا يتجاوز كونه التزاماً بالاعتبار، وسعياً فيه، حتى تحقيق النصرة به على غيره من الاعتبارات، التي أعلن مواجهته لها، في الصفحات الأولى من كتابه[3].

لسنا في صدد تقييم حق المؤلف في ما ذهب إليه، فهذا أمرٌ لا جدال فيه، لكن ما تتوخاه الدراسة هو كشف العلاقة بين اعتبارات المؤلف وأخباره، من دون الخوض في حقيقة ما توصَّل إليه، فهذا أمرٌ يخرج عن منهج الدراسة وغايتها الرئيسة. وفي أي حال إن إعلان المؤلف لهدفه الحقيقي، وليس الوهمي، لا يخرج الكتاب عن كونه كتاباً في التاريخ، وذلك لأن مادته هي مادة تاريخية بلا شك، وأن الإفصَاح عن الغاية الكلامية ليس سوى جرأة لم يشاركه فيها غيره ممن كتب في هذه القضية، أو غيرها من القضايا، ذات الحساسية المماثلة.

---

(1) المفيد، **النصرة لصاحب العترة**، ص 23.

(2) المصدر نفسه.

(3) «ولأن الغرض في هذا الكتاب ما لا يفتقر إلى هذه الأدلة من براهين إصابة علي(ع) في حروبه وخطأ مخالفيه ومحاربيه». المفيد، **النصرة**، ص 26. راجع الدراسة التي أنجزها الدكتور إبراهيم بيضون، **مسائل المنهج في الكتابة التاريخية العربية**، دار المؤرخ العربي، بيروت، 1995.

يدرك القارئ لكتاب النّصرة أن معركة المؤلف ليست مع المؤرخين المعنيين، أو العارفين بالأخبار على حد تعبيره، بل هي مع ثلاثة أطراف واضحة ذكرها في بداية الكتاب، وهي الحشوية[1]، أو المعتزلة[2]، والخوارج[3]، وبالرغم من قوله إن سلاح المعركة يقوم على براهين الصدق والكذب في الأخبار، وأنه لا ينطلق من عقائد الخصوم، أو يستهدفها[4]، إلا أنَّ طبيعة المقاربات المطروحة لا تخفي المنهج الكلامي، لا سيما وأن الهدف، عندما يكون واضحاً وقوياً بهذا الشكل، سوف يدخل في نسيج المنهج من دون شك.

أول مسألة تاريخية يتعرض لها المؤلف تمثلت بإِعراض مجموعة من الصحابة[5] عن المشاركة في الحرب، وبما أنه مشغول الذهن بتأثير هذا الموقف وغيره على شرعية الإمام، فضلاً عن عصمته، فقد رأيناه حريصاً على فك الارتباط بين الاعتقاد بطاعة الإمام من جهة، وموافقته في كل حروبه من جهة أخرى. فمعصية الله، ومخالفة النبي، لا تقدح بالإيمان بالله، أو الاعتراف بالنبوة. والمعرضون عن المشاركة في حرب الجمل هم، في أسوأ الأحوال، مخالفون للإمام، ولم يخرجوا عن طاعته، أو ينكثوا ببيعته[6]. ويبدو هنا أن الشيخ المفيد يسعى منذ البداية للفصل بين نوعين من المخالفين له، تمهيداً لتجريد محاربيه لاحقاً من مشروعية

---

(1) المصدر نفسه، ص 10.
(2) المصدر نفسه، ص 14.
(3) المصدر نفسه، ص 19.
(4) المصدر نفسه، ص 31.
(5) سعيد بن أبي وقاص، عبد الله بن عمر، أسامة بن زيد، محمد بن مسلمة.
(6) المصدر نفسه، ص 37.

الخروج عليه، أو على الأقل حرمانهم من أي سند معنوي يلجأون إليه.

هكذا يبدو المفيد وقد رأى التاريخ ليس سوى تجربة دائمة في الالتزام بالحق، أو الخروج عليه، وما على المؤرخ إلا تعيين الحق، وبالتالي تحديد أهله، ومن ثم اكتشاف الباطل ومستوياته، قبل تصنيف أهله. وإذا كانت هذه هي مهمة المؤرخين، فالكثيرون لا يدركون الطريق، فيضيعون في متاهاته، كما هي حال الحشوية، أو يشتبه عليهم الموقف كما هي حال المعتزلة، ومنهم من سلك طريقاً لا يستقر فيه على حال، كما هو واقع الخوارج.

يرى الشيخ المفيد أن طلحة والزبير وعائشة هم أكثر المتسبِّبين في حصار عثمان وقَتله، ودليله على ذلك «إجماع العلماء بالسير والآثار»[1]، من دون أن يستحضر عيِّنات تدلُّ على ذلك. وإنّ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب(ع) هو الشخص الأول، إن لم يكن الوحيد، الذي أنكر ذلك، نظرياً وعملياً. وإنّ من يشك في ذلك فهو برأيه، بعيد عن علم الأخبار»[2]، أو «مكابر يحمل نفسه على مجد»[3]، وإذا كان من النوع الثاني فالداء هنا لا يعالج، والمكالمة هنا غير مجدية.

لقد اتهم المؤلف المكابرين بأنهم منقطعون عن الروايات إلى صناعة الكلام[4]، أو مترَفون مشغولون باللذات، وإذا كان ثمَّة ما يلفَت إليه هنا

(1) المصدر نفسه، ص 60.
(2) المفيد، النصر، ص 60.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.

فهو اعتقاد الشيخ المفيد بأثر الكلام على رواية الأخبار؛ لكنه لم يتوسَّع بهذا المفهوم، ربما لأنه لم يكن مقتنعاً بأكثر مما ذكر.

أما لماذا تغيَّر موقف كل من طلحة والزبير، فبرأي الشيخ أن السبب يكمن في ما «فاتهما مما كانا يأملانه من ذلك»، فالعلة تنحصر فقط بغايات شخصية كان الصحابيان يأملانها من الخليفة الجديد، ولكن أما وإن ذلك لم يحصل، فلا ضرورة إذن من الاستمرار في الموقف، وبالتالي دفع الثمن.

والسؤال المطروح هنا، هل يكفي في تبرير الخروج على الخليفة الرابع، فضلاً عن الخليفة الثالث، القول بالغايات الشخصية أو الأهداف الخاصة، لسنا في صدد نفي ذلك عن أحد، لكن هل بالإمكان الاعتقاد، بسهولة، بأن طلحة والزبير هما من هذا النوع من الشخصيات، وهل تسعفنا الأخبار المتواترة عن سيرتهما في تأكيد هذا الاتجاه في سلوكهما، ومع فرض أن هذا الأمر كان وارداً، هل يصح الاعتقاد بأنه كان دافعاً وحيداً، ولم يكن ثمَّة دوافع أخرى تتناسب مع تاريخ هاتين الشخصيتين المتجذرتين في الإسلام؟ نحن هنا نتساءَل عن الهوة الفاصلة بين نوعين من المعطيات التاريخية حول شخصيتين لم يثبت أنهما تعرَّضتا لأي تحوُّلات، أو أحداث، في حياتهما تفسِّر هذا الاتجاه الجديد في مواقفهما، لا يسعفنا الشيخ المفيد في تقديم ما يخرجنا من هذا التساؤل، وما يزيد الأمور تعقيداً، أنَّ ما وجده البعض تراجعاً في موقفهما، في اللحظات الأخيرة، لم يتعاطَ معه المفيد بإيجابية، بل وجد ما يبرِّر استمرارهما على موقفهما حتى الرمق الأخير[1]. إذن، لم يجد صاحب

---

(1) المفيد، النصرة، ص 77.

كتاب «النصرة. . .» مسوِّغاً للتوغل في الحيثيات الموضوعية التي رافقت خروج صحابيين، في حجم طلحة والزبير، عن بيعتهما، وبقيت الصورة غائمة، لكنه وجد الكثير من هذه الحيثيات التي تفسِّر خروج زوج الرسول عائشة، وأفرد لذلك صفحات في آخر الكتاب، وفي فصلٍ مستقل، لا يخلو من براعة في الترتيب والتوثيق، وبلغة متماسكة معاصرة لزمانه، حيث بلغ الشيخ المفيد مستوى عالٍ من الإحاطة بتاريخ العلاقة بين هذه الخصمين اللذين لا يزالان، منذ وقت مبكر من الدعوة، يحتفظان بخصومة وخلاف، كان من الطبيعي أن ينفجر نزاعاً ميدانياً مع تسلُّم أحدهما مقاليد الخلافة.

في مصادر الشيخ بعض الإفصاح والتسمية، وكثيراً ما يعتمد صياغات عامة في هذا المجال، على نحو: «على ما جاء به الثبت من الأخبار»[1]، أو «وقد ذكر بعض العلماء»[2]، وكذلك «على ما اتفق عليه أهل النقل من حملة الآثار»[3]. وغير ذلك من العبارات المشابهة، لكن يمكن القول إنّ أبا مِخْنَف، لوط بين يحيى الأزدي، والواقدي، حظيا بالنصيب الأكبر من إسناده وتسمياته، وإذا كان الأول معروفاً بميوله الشيعية، فقد كان إيراد الثاني مثالاً على مستوى اعتماد الشيخ على معطيات خصومه في تفنيد آرائهم، وقد وصف الشيخ الواقدي بأنه «. . . عثماني المذهب بالميل عن علي أمير المؤمنين. .»[4] لتأكيد طريقته هذه.

---

(1) المصدر نفسه، ص 42.

(2) المصدر نفسه، ص 38.

(3) المصدر نفسه، ص 42و43.

(4) المصدر نفسه، ص 46.

في أي حال لقد قدم المفيد مقاربة جديدة من نوعها لتاريخ حرب الجمل، وأبرز ما يمكن ملاحظته توغّله الغني في وصف وتحليل الموقف، لا سيما بما يتعلق بأصناف المنكرين على عثمان[1]، وإيراده خطب المخالفين للإمام علي(ع) بطريقة لا تخدم هدفه في بعض الأحيان، إضافة إلى ذلك يمكن أن يشعر القارئ، بلغة جديدة في سرد الوقائع التاريخية، لا سيما في النصف الثاني من الكتاب.

2 ـ رواية الامامة والسياسة

في الإمامة والسياسة تبدو حرب الجمل على شيء من الاختلاف، فقضية طلحة والزبير وموقفهما من الخليفة الجديد، لا تظهر فقط في مكة، لحظة إعلان الخروج فحسب، بل في المدينة، وبعد وقت قصير من المبايعة، حيث كشفا للإمام علي(ع) خلفية المبايعة له بقولهما: «ولكنا بايعناك على أنا شريكاك في الأمر»[2]، وأن كل واحدٍ منهما كان لا يشك بحصوله على منصب رفيع في التشكيلة الجديدة، فالزبير كان يعد نفسه في ولاية العراق، فيما كان طلحة يرى نفسه والياً على اليمن، ولما أخذت الأمور إتجاهاً آخر، أظهر الاثنان الشكوى تمهيداً للخروج في ما بعد ذلك.

لا نعثر في الرواية على سبب واضح لإعراض الإمام علي(ع) عن تولية اثنين من كبار الصحابة، كانا مؤهلين لمنصب الخلافة في مجلس الستة الذي عيّنه الخليفة عمر، كما كانا مطروحين للمنصب نفسه غداة مقتل عثمان، وإذا كنا لا نجد في علاقتهما السابقة بعلي(ع)، أو في

(1) المصدر نفسه، ص 97 و100.

(2) **الإمامة والسياسة**، ج1، ص 71.

طبيعة مواقفهما وسلوكهما ما يبعدهما عن الاتجاه الذي يقوده الخليفة الجديد، لا سيما الزبير، فإن الاستفهام هنا يصبح إشكالية، لا بد من مقاربتها، وبالتالي تقصّي الأحداث المرتبطة بها، فضلاً عن المعايير التي كان الإمام علي(ع) يعتمدها في تعيين الولاة أو عزلهم.

لقد سُئل الخليفة الجديد عن سبب استبعادهما، وتضمّنت إجابته نوعين من الدوافع، النوع الأول يتعلق بعدم اطمئنانه لتسليمهما العراقين، حيث «الرجال والأموال»[1]، وما يعني ذلك من احتمال استغلال المنصب لأهداف خاصة، والنوع الثاني يرتبط بسلوكهما الشخصي، المتمثل بمبالغتهما في الحرص على الولاية، ولولا ذلك «لكان لي فيهما رأي»[2]، على حد تعبير الإمام في الرواية التاريخية.

قد يكون في ما تقدَّم بعض التفسير لإِعراض الإمام، وطريقته في التعيين والعزل تؤكد تأثير ذلك في قراراته بهذا الشأن، لكن إشكالية القلق منهما تبقى ماثلة أمامنا، ليس في إطار النفي أو الإثبات، بل في إطار الفهم والاستيعاب.

يتوقف صاحب الإمامة والسياسة عند إصرار عبد الله بن عمر على عدم التجاوب مع طلحة والزبير في دعوتهما له للخروج، وإذ يبدو ابن الخليفة الراشدي الثاني غير مكترث بأهدافهما، فقد قدمته الرواية بصورة الحريص على العافية، أكثر من كونه متجنِّباً للفتنة[3].

يبدو مروان بن الحكم الشخصية الحاضرة في كل المراحل، من

---

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص 72 و73 و79.

دون أن تكون له القدرة المباشرة على توجيه الأمور، ومع أنه أفصح عن هواه في السلطة، عندما قال: «أما أنا فهواي الشام»[1]، إلا أنه كان مستعداً للمضي في هوى طلحة والزبير «وإن كانت الهلكة»[2]، كما نقلت الرواية.

بعد وقت قصير من إعلان الخروج في مكة، وجد الخارجون، طلحة والزبير وعائشة، أنفسهم أمام واجب تبرير مواقفهم السابقة في التحريض على عثمان، وبالتالي دور ذلك في مقتله. وإذا كانت زوج الرسول معفوَّةً من مترتبات البيعة للخليفة الجديد، فقد كانت ثقيلة على الصحابييْن اللذين لم يشك أحدٌ في أنهما بايعا الخليفة من دون شروط.

تولى طلحة تبرير القضية الأولى في أكثر من مكان في الرواية، مختصراً ذلك بقوله: «ننكر القتل، ونقر بالخذل، ولا ينفع الإقرار بالذنب إلا مع الندم عليه، ولقد ندمنا على ما كان منا»[3]، أما الزبير فقد برَّر القضية الثانية بقوله: «بايعنا علياً والسيف في أعناقنا، حيث تواثب الناس بالبيعة إليه دون مشورتنا»[4]. لقد كان الصحابيان يدركان مفعول القضية الأولى والثانية على حركتهما، لكنهما فقدا، على ما يبدو، خياراتهما في هذا المجال.

وفي خصوص مواقف زوج الرسول (ص) فقد كانت أقل تصريحاً من شريكيْها، كما أبدت بعض التردُّد أثناء الطريق، لا سيما عند مرورها

(1) المصدر نفسه، ص 79.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص 81.
(4) المصدر نفسه

بماء الحوأب، وسماعها نباح الكلاب، فقد همّت بالرجوع «ما أراني إلا راجعة. . »[1]، لولا تدارك عبد الله بن الزبير الموقف، وتقديم الأدلة لها على أن المكان ليس ماء الحوأب المذكور في حديث الرسول، والمتضمن إشارة التحذير منه (ص) لزوجاته. وما أرادت الرواية الإيحاء به يتجاوز قصة ماء الحوأب، إلى الدور المستغرب من زوج الرسول، حيث شكَّل سابقة من نوعها في التاريخ الإسلامي حتى ذلك الحين.

بالرغم من التفاعل الملحوظ الذي حظيت به دعوة الإمام علي(ع) لأهل الكوفة للنفير ضد الخارجين، إلا أن واليها أبي موسى الأشعري كان في غير اتجاه، ومع حرصة الشكلي على الحياد، فقد كشف عن انتمائه الحقيقي للتيّار الآخر، وذلك بعد تعرُّضه لضغوط عديدة منه، ونُسِب له قوله «ولئن أردنا القتال، ما لنا إلى قتال أحد من سبيل، حتى نفرغ من قتلة عثمان».

مع نزول الجميع قريباً من ساحة المعركة، ارتفع منسوب الخُطَب في الأنصار، كما لوحظ تبادل للرسائل بين الطرفين، وإذا كان ذلك قد تم للمزيد من التعبئة أو الإعذار، فقد قدَّم صاحب الإمامة والسياسة نصوصاً عديدة تشير إلى قوة الموقف الذي كان عليه الخليفة، مقارنةً بالخارجين عليه»[2].

في اللحظة الأخيرة تحدث المفاجأة، فقد اكتشف الزبير أنه «لعلى باطل»[3]، ومع ملاحظة السياق المتسارع الذي قدَّمه صاحب الإمامة

(1) المصدر نفسه، ص 82.
(2) المصدر نفسه، ص 90 و91.
(3) المصدر نفسه، ص 92.

والسياسة لهذا الموقف الحدث، فقد بدا على شيء من الترتيب أو التركيب، لا تدعمه المعطيات السابقة. في ما يلي القصة باختصار: الإمام علي(ع) يخرج على بغلة الرسول الشهباء بين الطرفين، يسأل عن مكان الزبير، فخرج إليه، وفي مشهدٍ درامي، ومن دون أية مقدمات، يعتنق كلٌّ واحدٍ منهما الآخر، يدخلان في البكاء، في هذه اللحظة الدقيقة يذكِّر الإمام علي(ع) خصمه بحديث للرسول يتضمن تنبيهاً للزبير من مقاتلة علي(ع)، لأنه سيكون فيه الأول ظالماً للثاني، وبعد أن يتذكَّر الزبير ذلك الحديث، يخاطب خصمه بقوله: «نسيتها والله ولو ذكرتها ما خرجت إليك...»، [1] وهكذا ينجلي الموقف عن إعطاء الزبير عهداً بعدم القتال، وينسحب ركنٌ من أركان الحرب الثلاثة في جبهة الخارجين على الخليفة.

ينقل صاحب الإمامة والسياسة حواراً للزبير مع كل من عائشة وابنه عبد الله، قبيل انصرافه من الحرب، وقد بدا الزبير في الحوارين مصراً على موقفه، نافياً أن يكون حصيلة خوف أو جبن، معبراً بأن ثمَّة ما يعمي البصيرة في هذه الحرب، وأَنه لم يسبق له أن فقد الرؤية بمثل ما فقدها في هذا الموقف، وأن لديه ما يقوله، ولكنه يخشى البوح به، مكتفياً بقوله لابنه عبد الله: «ما إِن علمته كسرك»[2].

ما يلفت النظر في كلام الزبير أنه لم يكن واحداً في المواقف الثلاثة، فإذا كان حديث الرسول هو ما صرفه عن الحرب في حواره مع الإمام علي(ع)، فإن اختلاط الأمور عليه، واكتشافه أنه على باطل كان

---

(1) **الإمامة والسياسة**، ص 92.

(2) المصدر نفسه، ص 93.

هو التبرير الذي قدمه لزوج الرسول، أما مع ابنه عبد الله فقد اكتفى بالتلميح دون التصريح، ولم يوحِ تلميحه بشيء مما ذكره لعلي أو لعائشة بشكل محدد.

هل هي إرهاصات نتائج الحرب فعلت فعلها بالصحابي، الذي لم يظهر عليه أي تردُّدٍ في الموقف حتى اللحظة الأخيرة من بدء المعركة؟ وإذا كان ثمّة رأي جديد له فيها، فلماذا اكتفى فيه لنفسه، تاركاً الجميع، وفي المقدمة ابنه وصاحبيْه، يكملان طريقاً غامضاً إلى هذا الحد؟

أم هي الفرصة الأخيرة للمؤرخ للنجاة ببعض الصورة لصحابي له دوره وتاريخه المشرق؟ أسئلة عديدة يمكن طرحها أمام هذا النوع من الخواتيم المتكرِّرة في الكتابة التاريخية الإسلامية، لا سيما إذا ما كانت تتناول شخصيات أثيرة في حجم الزبير وأمثاله.

لم يكتفِ صاحب الإمامة والسياسة بالخاتمة «المخرج» لواحدٍ من الصحابيين، وإذا كانت المعطيات التاريخية ساعدت بخاتمة واحدة، فإن الفرصة لا تنعدم في المواقف اللاحقة التي من شأنها تنقية جوانب من الصورة، حيث تراكمت الشوائب حتى غيَّرت ملامحها المرجوة.

دخل أحد أبناء طلحة على الإمام علي(ع) بعد انتهاء المعركة مباشرةً، فأعرب له الإمام عن رجائه بأن يكون، هو وطلحة، ممن قال الله فيهم في القرآن: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِى صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَـٰبِلِينَ﴾[1]. وتفيد الرواية بأن بقاء الإمام علي(ع) في البصرة، ذلك اليوم، يعود لاهتمامه بموسى بن طلحة، حيث وصفه بأنه ابن أخيه، تكريماً لأبيه، ولمّا استغرب أحد مناصريه ذلك، بقوله «لقد شقينا إن كان

---

(1) سورة الحجر: الآية 47.

ابن أخيك»[1]، رد عليه الإمام فقال: «ويحكم، إن الله قد اطلع على أهل بدر، فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم..»[2]

لقد انتهت المعركة، وانتهى معها كل شيء، لم تعد ثمَّة علاقة بين ما حدث فيها وما سيحدث بعدها، لقد كانت لحظة انقطاع في التاريخ المقبول، أو هكذا أرادها المعنيون بالكتابة التاريخية. والملفت هنا أن الروايات من هذا النوع تختفي عندما لا يكون المجال متاحاً، حتى إذا ما أُتيح، نظرياً على الأقل، بتنا أمام استحضارٍ مكثف لها.

صحيحٌ أن ما حدث في البصرة يجب أن ينتهي، لكن من غير الصحيح التعامل معه بهذه البساطة، أو هذا التغافل. وإذا كان في ذلك خروجٌ عن طبائع الاجتماع البشري، كما يقول ابن خلدون، فإن غايته واضحة في كلاميات المعنيين بالكتابة التاريخية التي تضغط باتجاه إخراج الشخصيات التاريخية، المتصلة بالرسول، بأفضل صورة ممكنة. لكأن في ذلك، ليس اعتقاداً بصوابيتها فحسب، بل بصوابية الرسول الذي اتصلت به، وبصوابية الدين الذي آمنت به وسارت على هديه.

فالقضية إذن ليست وقائع تاريخية تحتمل الصدق والكذب، بل منظومة كلامية لا تستقيم إلا مع وجود معايير قاطعة في قبول الأخبار أو رفضها. والأحداث لا تعدو كونها حلقات في نظام واحد، هو الدليل على وقوعها، وهو الفيصل في رفضها. إن سياق التاريخ سابق على الوقائع، ومهمة الأيام إحداث الوقائع لكي تأخذ مكانها في السياق، وإذا كان ثمة وقائع لم تظهرها الأيام، أو أظهرتها بما يتنافى مع موقعها في

---

(1) المصدر نفسه، ص 98و99.

(2) المصدر نفسه، ص 99.

السياق، فلا مانع من افتراضها، بما يتناسب مع شروط السياق. وتكفي بعض الإشارات الخفيفة، هنا أو هناك، لصياغة الوقائع المرجوة، أو تشكيل الأحداث المطلوبة.

3 ـ رواية ابن الجوزي

أما ابن الجوزي فقد ذهب بعيداً بالتبسيط والتهدئة، ويخال المطّلع على رواياته، كأنه في قلب الأحداث يتوسط بين الفريقين، فينقل عن هذا ما يقربه من ذاك، والصورة في ذهنه لا تنفك تجمعهما في موقفٍ واحد. فلا صخب، ولا تعبئة، ولا تجييش، إنها اجتماعات إِصلاحية طبيعية، ستنتهي حتماً إلى غايتها، وإن كان الثمن غالياً.

أول المشاهد البارزة التي يعرضها صاحب تاريخ المنتظَم إرسال الإمام علي(ع) مندوباً عنه إلى زوج الرسول يدعوها «للإلفة والجماعة وتعظيم الفرقة»[1]، فردت بأن لا ضرورة للقلق لأنها لم ترد سوى «الإصلاح بين الناس»[2]. إذن، إن أفضل مخرج للصورة التي كان عليها الموقف، هو في اعتباره عملية إصلاح، أما طلحة والزبير فأجابا المندوب نفسه، أنهما ليسا سوى «متابعين»[3]، أي يسيران وراء زوج الرسول. فالموقف، هنا، ليس استعداداً للحرب، ولا تسارعاً في التحضير لها، فالعنوان سلمي بطبعه، والأهداف سلمية بطبيعة الحال، ولا تحتاج الأمور إِلا إلى وساطة بسيطة بين الطرفين سيقوم بها أحدهم[4]. ولما قبل

---

(1) ابن الجوزي، **المنتظَم**، ج 5، ص 85.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) القعقاع بن عمرو موفداً من الامام علي إلى عائشة وطلحة والزبير. المصدر نفسه.

«الإصلاحيون» تأخير أمر قتلة عثمان إلى ما بعد البيعة، وأبدوا استعدادهم لإنجازها، نزولاً عند اقتراح الوسيط، فقد كان ذلك كافياً لإعلان الخليفة الموافقة، وبالتالي «أشرف القوم على الصلح، وأقبلت وفود البصرة نحو علي»، وسرت الأخبار الطيبة عند الطرفين، حتى بات الجميع مطمئناً للصلح. والتقى علي(ع) بطلحة والزبير، لينجزوا التفاهم، ولم يفترقوا إلا على اتفاق، لكن عاد كلٌ واحدٍ إلى معسكره[1].

إن الإصلاح الذي رآه ابن الجوزي غاية المعترضين على علي(ع)، سوف يتحقَّق، ولو على غفلةٍ من الزمن، وإنَّ ما يُرجى لشخصيات إسلامية، في هذا المستوى من الصحبة والكرامة، سوف يتجسَّد واقعاً ملموساً، ولو للحظة لم يلتفت إليها الكثير ممن اهتموا بكتابة تاريخ حرب الجمل.

خمسون ألفاً من المسلمين[2]، ثلاثون مع عائشة وعشرون مع علي(ع)، كانوا على وشك، الوصول إلى نتيجة تظهر مدى الأوهام التي سيطرت على الجميع، وأن التجييش كان قراراً مبالغاً فيه، تم في ليلة من ليالي الفتنة الداكنة، لكن وبما أن زمام الفتنة ليس بأيدي كبار الصحابة، فإن كل شيء سوف يتبخَّر، بل إن الأهداف سوف تتحوَّل، من كونها عملية إصلاح بين الناس إلى حرب دامية، لا يقدر على ردِّها أحد.

لقد حدَّد ابن الجوزي المسؤول الفعلي عن الحرب عندما نقل حدوث التفاهم بين كبار الصحابة، ولم يبقَ عليه سوى التسمية، وها هو

---

(1) المصدر نفسه، ص 85.

(2) المصدر نفسه، ص 87.

يعلن ذلك «الذين أثاروا أمر عثمان»[1]، وعلى رأسهم مالك الأشتر. لقد أراد صاحب المنتظَم إخراج القيادة المعلنة والمعروفة من الموقف، ومنح مجموعة من الشخصيات من الصف الثاني، وفي جبهة علي(ع) تحديداً، القدرة على التصرُّف. لقد أصبحت معركة الجمل هي معركة الخائفين على أنفسهم من أي اتفاق بين كبار الصحابة، وبما أنهم متَّهمون بدم عثمان، فإن أي اتفاق يحدث بين الفريقين سيكون حساباً لهم، واقتصاصاً منهم.

مرة أخرى يتم دفع الثائرين على عثمان للقتل وسفك الدماء. في المرة الأولى لما أُخبروا بأن جيوش الشام مقبلة لنجدة الخليفة عثمان، فلم يجدوا بدّاً من قتل الخليفة كي لا يحاسبهم على تمرُّدهم بعد النجدة، وهذه هي المرة الثانية التي يضطرون فيها إلى مباشرة القتل وسفك الدماء، كي يزيدوا القضية غموضاً وتمويهاً، وبالتالي يؤمّنوا النجاة لأنفسهم. لقد أصبحت حرب الجمل خالية تماماً من أي قضية للمسلمين، وباتت قضيتها الوحيدة هي قضية نجاة مجموعة من الثائرين المتهمين بقتل الخليفة الثالث، والسؤال المطروح هنا إذا كان من التكريم للصحابة إخراجهم من مسؤولية إشعال الحرب، فهل يبقى التكريم عندما يتحوَّلون إلى دمى تتلاعب بقراراتها شخصيات مغمورة ومتهوِّرة، ثم يُدفع بهم ليكونوا على رأس حرب يسقط فيها آلاف من المسلمين؟!

الرواية محبوكة جداً، فقد قام «الذين أثاروا أمر عثمان» بلعبة متقنة، على غفلةٍ من رؤسائهم، وكانت الليلة التي نفذ فيها هؤلاء مخططهم،

---

(1) ابن الجوزي المنتظم، ص 88.

هي الليلة نفسها التي نام فيها الجميع، إلا هؤلاء، مطمئنين إلى السلام الذي سينتشر مع إشراقة الصباح في اليوم التالي، هذا، ولم يلتفت كبار الصحابة إلا ونار الحرب قد اشتعلت من كل جانب، آخذةً معها كل شيء، بما في ذلك الصلح الذي كان لم يزل جنيناً، في نفوس المسلمين وأحلامهم.

وما جعل العملية تصل إلى النجاح المطلوب أن القيادات وقعت في فخّ الاتهام المتبادل بالمكر والخداع، فبدل أن يكتشفوا الفاعل، راحوا يتفاعلون مع الشائعات حول النوايا المبيّتة[1] عند كل طرف، وهكذا أُعيد تقييم الموقف من كل طرف، بناءً على اتهام الطرف الآخر بجعل الصلح الموهوم ستاراً يخفي مكيدة تم تنفيذها في ظلام الليل.

بما تقدم استطاع ابن الجوزي إخراج الصحابة علي وطلحة والزبير، وبقي عليه إخراج زوج الرسول. في لحظة المباشرة بالاقتتال يدخل كعب بن سعد على عائشة، فيطلب منها التدخل؛ لأن القوم أبوا «إلا القتال»[2]، لعل الله يصلح بها الأمور. تدخل زوج الرسول مسرح الأحداث، كأنها لم تكن فيه من قبل، وهكذا فإن حضورها، بالشكل الذي تم، كان على خلفية الإصلاح، وثني القوم من متابعة الحرب.

فالجمل هنا ليس محوراً في المعركة، والهودج، وإن كان مدرَّعاً، فهو في سبيل حفظ حياة الوسيط، والأصوات التي سمعتها هي أصوات الغوغاء، من دون أن تعرف مصدرها، فالأصوات غوغاء من أي مصدر أتت، وعندما سألتْ عن طبيعة الموقف، أُجيبت بأنها ضجة العسكر،

---

(1) المصدر نفسه، ص 88.

(2) المصدر نفسه، ص 89.

ولمَّا أرادت التدقيق أكثر، سألت إن كان الأمر خيراً أم شراً، ولمَّا أُجيبت بأنه شر، أعلنت موقفها الصريح، المتناسب مع موقعها في الصورة المرجوَّة، عند ابن الجوزي ومن نقل عنه، «وأي الفريقين كانت منهم هذه الضجة فهم المهزومون»[1].

لقد دخلت زوج الرسول المعركة على مسافة واحدة من الطرفين، ولم تغرق فيها، واحتفظت بمستوى عالٍ من التعالي على الأحداث، كما يتطلب ذلك الكلام في مكانتها ودورها، وكانت كلمتها الأخيرة بمثابة حكم عام على ما يدور على أرض المعركة. وبالرغم من أنها كانت في قيادة حركة الخروج على الإمام علي(ع)، فقدت بدت في دورٍ آخر، وطريقٍ آخر، لا يمتّ إلى الطرف التي كانت تقوده بصلة.

وبعد ذلك، طلبت ممن استدعاها للتدخل، حمْلَ كتاب الله، ودعوة الناس إليه، وقدَّمت له الكتاب، ولكن القوم قتلوا كعباً، و«رموا أم المؤمنين في هودجها»، فنادتهم، كما تنادي كلُّ أم على أولادها، «البقية... البقية... أذكروا الله والحساب...»[2]، ثم طلبت لعن قتلة عثمان وأشياعهم، فضجَّ الجميع بالدعاء، ولما سمع علي(ع) الضجة وعرف مصدرها، ضمَّ صوته إلى صوت اللاعنين قتلة عثمان وأشياعهم، وهكذا التقى صوت علي(ع) وصوت عائشة على هدف واحدٍ، كأنهما اكتشفاه فجأَةً، وفي ذلك ما يحفظ شأنهما ويجلِّي صورتهما.

ثم بان أن أهل الكوفة هم المصرُّون على القتال، ويريدون القبض

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

على زوج الرسول، وأصبح الجمل في قلب المعركة، بعد أن كان من يركبه وسيطاً في البداية، من دون أن يكون ثمّة قرار واضح من زوج الرسول بالدخول في لعبة طرفي المعركة، ولكن أصحاب علي(ع) حدَّدوا، عبر رميهم للجمل، موقع الجمل بين طرفي المعركة، وبالرغم من ظهور الجمل على من رامه، «وما رامه أحد من أصحاب علي(ع)، إلا قتل، أو أفلت ثم لم يعد»،[1] إلا أنه في توقفه كانت نهاية الحرب.

والمشهد الأخير كان بالغ الدلالة، وكي لا يبقى شك في كرامة كل من عائشة وعلي(ع)، وكي لا يذهب الاختلاف في تشخيص مصلحة المسلمين بعيداً، يتقدم علي من زوج الرسول فيطلب من الله المغفرة للجميع، فتردّ عليه «غفر الله لنا ولكم»[2]، ثم يسألها عن حالها، فتقول إنها بخير، ثم يستغفر لها فترد عليه بالمثل. كأن ما حدث كان نقاشاً حامياً، أعقبه هدوء بارد، سمح للطرفين بتبادل الدعاء بالمغفرة وحسن العاقبة.

هذا النوع من الاحترام المتبادل موجودٌ في أخلاق الإسلام، والشخصيتان اللتان نتحدث عنهما هما أنموذجان رائدان في ذلك، لكن السؤال المطروح هل يتحمَّل السياق التاريخي للأحداث هذا النوع من المجاملات؟ وقد تكون الأحداث جرت على هذا النحو؛ ولكنه سؤال عن الخلفية الكلامية وأثرها في النقل؟

أما العرض الأخير فقد أراده ابن الجوزي، أو من نقل عنه، متوازناً

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

إلى أبعد الحدود، كي لا يكون فيه ما يرفع صحابياً على حساب آخر. فقد «بلغ قتلى يوم الجمل عشرة آلاف، نصفهم من أصحاب علي(ع)، ونصفهم من أصحاب عائشة»[1]. هذه المرة الأولى التي تحضر فيها زوج الرسول طرفاً واضحاً في الحرب، فلطالما كان الدور وسطياً، أو هو أقرب، ولكن بما أن التوازن موجودٌ، فلا مشكلة في كشف الستار. لن نجادل في دقة الرقم المطروح، ولكن على فرض وجوده، وهو كثيرٌ في أي حال، كيف لنا أن نتفهم الخاتمة الهادئة، إن لم نقل الودية، للأحداث، بالشكل الوارد أعلاه.

من أجل التوازن أيضاً كلامٌ آخر لعائشة، ومثله لعلي(ع)، دون زيادة أو نقصان، فقد نُقِل عنها قولها «... لوددت أني متّ قبل هذا اليوم بعشرين سنة»[2]، كأن أحداً أوحى لهما بقول ما قالاه، أم هي أقلام الرواة، مدفوعةً بتثبيت الكرامة والمكانة، تلعب دورها في النهاية.

4 ـ رواية اليعقوبي.

مع اليعقوبي أيضاً تظهر طلائع «الخروج» في المدينة، ولا تبقى غامضة حتى وصول طلحة والزبير إلى مكة، فقد طلبا صراحة من الخليفة المشاركة في الأمر. واليعقوبي ينقل عن بعضهم رواية تفيد أن الخليفة «ولّى طلحة اليمن، والزبير اليمامة والبحرين»[3]، وأنه عاد فسحب ذلك لاحقاً، بسبب عبارة نطق بها الصحابيان دلّت على أنهما يعتبران ذلك

(1) ابن الجوزي، المنتَظم، ج ٥، ص 93.
(2) المصدر نفسه.
(3) اليعقوبي، التاريخ، ج 2، ص 180.

بمثابة صلة رحم. ثم تتابع الرواية تعليل موقف الخليفة الجديد، فتنقل عنه قوله لهما: «لولا ما ظهر من حرصكما لقد كان لي فيكما رأي»[1].

يظهر اليعقوبي هنا ميالاً للصورة المثال التي رآها في الإمام علي(ع)، فقد قدَّم كل ما لديه؛ لكنه سيتراجع إذا ما شعر بأنه كان يقدِّم أحداً على حساب المبدأ والقواعد الدينية. أما طلحة والزبير فقد حوت لوحتهما ملامح الاستعداد للخروج مع الخلفية الواضحة. وأؤكد هنا أنني لست أنكر لا هذا ولا ذاك، ولكنه سؤال عن مدى تأثر المؤرِّخ بالصورة المسبقة التي يتبناها؟

بعد ذلك تؤول صورتهما إلى مزيد من الغموض والاضطراب، فقد تنازعا على إمامة الصلاة[2]، كما تنازعا مع الخليفة، وتعاركا حتى فوَّتا الصلاة عليهما، وربما على أتباعهما، ولولا تدخل زوج الرسول، وتكليف ولديهما بالصلاة، مناوبةً، لكان أمرهما مفتوحاً على احتمال المزيد من التفاقم والتنازع. هنا لا يجد اليعقوبي نفسه محرجاً في نقل الرواية كما وردته، أو كما رآها. فلا معضلة كلامية تحول دون تقديم صحابيين بدريين في صورة متنافسيْن، لا يتورَّعان عن الظهور أمام أتباعهما، يجذب أحدهما الآخر، ثم يتخليا عن إمامة الصلاة، المؤشر الأكثر دلالة على لياقتهما بالقيادة والإمارة.

وفي النهاية يُقتل طلحة بسهم الغدر على يد مروان، وفي كلماته الأخيرة عبارات الإحساس بالضياع، والشعور بالخيبة، تخفي ندماً عميقاً، وإِحباطاً في أقسى ما يكون الإحباط. أما الزبير فستكون له فرصة للخروج

---

(1) المصدر نفسه

(2) المصدر نفسه.

من الحرب، قبل نهايتها، وذلك بعد لقاءٍ مع الإمام علي(ع)، تذكّر فيه الاثنان حديثاً للرسول يحذر الزبير من محاربة علي(ع)، ثم ينصرف الزبير ليقتل لاحقاً، على يد أحد المحسوبين على الإمام علي(ع).

تبدو عائشة في رواية اليعقوبي في حالة استغراب، أو لا مبالاة، مما حدث، سواء في مقتل عثمان أو في خلافة الإمام علي(ع)، «ما كنت أبالي أن تقع هذه على هذه»[1]؛ ولكن طلحة والزبير غيَّرا نظرتها إلى الأمور، وشجّعاها على الخروج، ولم يكن لها رؤية خاصة في الأمر، بل كانت متردِّدة إلى حد طلبت الرجوع لحظة مرورها بمكان «ماء الحوأب»، متذكرةً تحذير الرسول لنسائه من مغبة التعرض لنباح الكلاب في هذا المكان، وما عادت لمتابعة الطريق، إلا بعد حضور «... أربعين رجلاً فأقسموا بالله أنه ليس بماء الحوأب»[2]. وتنقطع أخبار زوج الرسول بعد ذلك، ولا يظهر لها دور أو تأثير في تطورات الموقف، ولا حتى في ساحة المعركة، حتى إذا توقفت أعمال الحرب، ظهرت في حوارٍ قصير مع الإمام علي(ع)، تطلب الرحمة، وتعد بالطاعة[3].

أما صورة الإمام علي(ع) فتسطع بهاءً، وتتألق صفاءً ونقاءً، ليس بفعل كلماته ومواقفه الراقية فحسب، بل بفعل تعثر الخصوم وضياعهم، وزوال أمرهم أيضاً. فاليعقوبي يترك للتاريخ دور تقديم الصورة، عبر الوقائع، والمواقف المرجِّحة للخيار الذي اعتمده علي(ع)، وهي من الفرص القليلة التي أتيحت للرجل، على مدار تاريخه الطويل، المثقل بالمرارة والمظلومية.

---

(1) اليعقوبي، التاريخ، ص 180.

(2) المصدر نفسه، ص 181.

(3) المصدر نفسه.

الباب الثالث

التأريخ للفرق الكلامية

الفصل الأول

على غرار التأريخ للرجال في الإسلام، فقد امتد تأثير الكلام إلى الفرق الإسلامية، بل إن التأريخ للفرق هو صيغة جماعية للتأريخ للرجال، حيث بقي الرجال محوراً رئيساً للاهتمام، لكن بصورة غير مباشرة، وفي بعض الأحيان خافية تماماً.

لقد كان لتعدُّد الآراء والأفكار في الإسلام أثر كبير في نشوء الفرق والطوائف والجماعات، وبالرغم من محدودية الخلاف في بعض الأحيان، إلا أن إطلاق اسم فرقة، أو طائفة، أو جماعة، كان سريعاً، ومن دون حاجة إلى الكثيرمن الآراء، أو الأفكار، الخاصة. وكُتُب الملل والنحل تزخر بالتصنيفات والأسماء التي لا تتضمن ما يبرر القول بالفرقة، أو أي اصطلاح مماثل آخر.

وإذا كان أعلام الكلام قد دفعوا، عبر مقولاتهم، الكثير من الرواة في تحرير المواد التاريخية، بما يتلاءَم مع هذه المقولات، فمن الطبيعي أن يكونوا حاضرين ومؤثرين، بشكل ملحوظ، في تحرير المواد التاريخية الخاصة بالفرق التي كانوا وراءها والمؤسسين لها.

في هذا الفصل سوف ندقق ببعض الصور التاريخية التي عرضها بعض المتكلمين للفرق المخالفة لهم، لكي يتسنى لنا معرفة كيف كان ينظر هؤلاء إلى أمثالهم في الفرق، وما هو منهجهم في تحرير الأخبار الخاصة بهم، وسنرى أنهم كما اختلفوا في المقولات سيختلفون في الروايات، وإذا كان اختلافهم الأول طبيعي ومفهوم، فإن اختلافهم الثاني لا يعدو كونه نتيجة لاختلافهم الأول، لكن بشكل غير ضروري أو منطقي في كثيرٍ من الأحيان، بل ربما دلَّ على ضعف الخبرة بالآخرين، إن لم نقل ضعف القدرة على رؤيتهم بوضوح ودقة.

إن المبرِّر الرئيس للخوض في هذا الغمار يكمن في تسليط الضوء على فعل الكلاميات في عملية تصوير الآخرين أو تقديمهم، ذلك أنه يكفي، في كثيرٍ من الأحيان، الاعتقاد بضلال الفرقة، أو فسادها، لعرضها كأنموذج كامل للضلال والفساد، حتى ولو اقتضى ذلك الاقتصار على بعض أخبارها دون الكل، أو التصرُّف الكيفي بهذه الأخبار.

ولدى مراجعة أَبرز كتب الملل والنحل، لا سيما الخاصة بكل من الشهرستاني وعبد القاهر البغدادي وابن حزم الأندلسي وأبو المظفر الإسفرايني، وجدت أن أكثر الفرق المؤرخ لها هي فرق الشيعة والخوارج والمعتزلة، وإذا كان التفسير لذلك يكمن في عدم وجود فرق مماثلة لفرق الشيعة والخوارج والمعتزلة عند أهل السنة، على الأقل من حيث الكم والنوع، إلا أنه مضافاً إلى ذلك لم تشهد الكتابة التاريخية الإسلامية محاولات جدية عند الشيعة والخوارج، فضلاً عن المعتزلة، للتأريخ للفرق المخالفة لهم، فقد اقتصرت معظم جهودهم على بلورة مضامين فرقهم والدفاع عنها، دون تقويم الفرق المخالفة على محدوديتها، أو أعدادها القليلة.

من هنا، ونظراً للنواحي الغامضة في فرق الخوارج، والغياب شبه الكلي، مع غلبة الطابع الفكري دون الحدثي، لفرق المعتزلة، وتسهيلاً لأعمال المقارنة والاستنتاج، فقد ارتأينا الاقتصار على صورة الشيعة في أبرز مصادر الملل والنحل في الكتابة التاريخية الإسلامية، ويمكن اعتبار ذلك بمثابة عيِّنة غنية وكافية لدراسة أثر الكلاميات على تأريخ الفرق في الإسلام.

لن نتوغل كثيراً في الأخبار التي تحتاج إلى استدلال ونظر لإقرار تأثرها بالكلاميات، وسوف نعتمد على المقارنة في كشف مستوى هذا الأثر، كما سنتوقف عند طبيعة المضمون التي تحكي أثر الخلاف الكلامي في الرواية أو الخبر التاريخي. وبالرغم من أن الكثير من هذه الفرق التي سنتناولها انتهت، أو ربَّما لم يكن لها شأن في زمانها، فضلاً عن زماننا الحالي، إلا أن ذلك لا يحول دون تقديم معطيات مفيدة في أهداف هذه الدراسة.

تبقى إشارة أخيرة إلى أنني تعمدت الكشف عن أثر الكلام في التأريخ للفرق، من دون التعرّض لصحة الكلام أو حقيقته. وفي قناعتي أن دور الكلام في التأريخ لا يصلح مدخلاً لتقويم الكلام، بل هو مقدمة لإبعاد التأريخ عن هيمنة الكلام بالدرجة الأولى، فالمقولة الكلامية المتينة، كما الضعيفة، من شأنها التأثير في الكتابة التأريخية، وقد يقع الكلام الصحيح، إذا جاز التعبير، في هذه التهمة، قبل الكلام الباطل، لقدرة الأول على الإفادة من نواحي القوة لديه أكثر من الثاني. وهذه الدراسة لا يمكن أن تسهم في الكشف عن صدقية المقولة أوعدمها، فالمتكلمون سواسية في هذه الدراسة، وإن امتاز بعضهم عن بعض فلدواعي خاصة بالمتكلم أكثر من المقولة التي يحمل.

I ـ فرق الشيخ المفيد

في كتابه «الفصول المختارة» يستعرض الشيخ المفيد (ت 413هـ)، وهو أبرز متكلمي الشيعة في عصره، فرق الإمامية، فيبدأ بتحديد شروط مذهب الإمامية وهي القول «بوجوب الإمامة والعصمة ووجوب النص»[1]، ويظهر، من التفاصيل التي يقدمها، أن الإمامية عنده تشكل إطاراً واسعاً لمعظم الفرق الشيعية غير المغالية بالإمام علي(ع). وهذه الشروط كافية للقول بإمامية الفرقة، حتى وإن ضمت إليها «حقاً في المذهب أم كان باطلاً»[2]، وسنرى، لاحقاً، أن هذا التأطير لفرق الشيعة لن يأخذ به بعض مصنفي الفرق الإسلامية، وهذا إن دلَّ على شيء فإنه يدل على الاختلاف في أصول الفرقة، وليس في مقالاتها فحسب. وإذا كان الشيخ المفيد أبرز أعلام الشيعة حتى زمانه، وأنه سابقٌ في الزمان للكثيرين ممن صنفوا في الفرق الإسلامية، حيث إنّ وفاته كانت في بداية القرن الخامس الهجري، فإنه لذلك يمكن أن يُعتبر مصدراً في مقارنة ما صُنِّف بعده في هذا المجال.

1 ـ الكيسانية

يرى الشيخ المفيد أن أول «من شذّ عن الحق من فرق الإمامية»[3] هي فرقة الكيسانية، وبالرغم من اعتبار ذلك خروجاً عن الحق، إلا أن ذلك لا يقلِّل من المضمون التاريخي لظهور الكيسانية، كأول فرقة من

(1) المفيد، **الفصول المختارة من العيون والمحاسن**، دار الاضواء، بيروت، 1985، ص 240.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

فرق الإمامية. وفي ما يتعلق بالاسم يرجع المفيد ذلك إلى «كيسان»، وهو اسم للمختار بن عبيد الثقفي، المؤسس لهذه الفرقة، وهذا انفراد للمفيد عن غيره من مؤرخي الفرق، بحسب تتبعنا للمسألة.

أبرز أفكار هذه الفرقة القول بأن «محمد بن علي (محمد بن الحنفية) استعمل المختار على العراقين بعد قتل الحسين»[1]، ما يعني أنها تدين بإمامة الابن الثالث لعلي بن أبي طالب(ع)، بعد الإمامين الحسن والحسين(ع)، وأنه «حي لم يمت، ولا يموت، حتى يظهر الحق»[2]. وبالرغم من تعدُّد أقوال المنتمين للكيسانية، إلا أن أغلبهم يرى انتقال الإمامة من محمد بن علي(ع)، المعروف بابن الحنفية، إلى العباسيين بواسطة ابنه عبد الله، المعروف بأبي هاشم، وهذا ما تتناقله العديد من المصادر التاريخية العامة.

يتابع المفيد روايته في هذا الشأن ليقول إنه «لا بقية للكيسانية جملة، وقد انقرضوا حتى لا يعرف منهم في هذا الزمان أحد، إلا ما يُحكى ولا يعرف صحته»[3]، وبذلك يقدِّم معطى تاريخياً من شأنه التدليل على صدقية وجود هذه الفرقة في التاريخ.

وأخيراً ينقل المفيد أن محمداً بن علي «لم يدَّع قط الإمامة لنفسه»[4]، ولا دعا أياً من أتباع الكيسانية للقول بذلك، وأنه كان قد سُئل عن المختار وزعمه أنه كان تحت إمرته في محاربته لقتلة الحسين(ع)،

---

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص 241.
(4) المصدر نفسه، ص 243.

«فأنكره وقال لهم والله ما أمرته بذلك، لكني لا أبالي أن يأخذ بثأرنا كل أحد»[1]، وبهذه الرواية يكون المفيد قد فصل بين محمد بن الحنفية ومزاعم المختار، كما أخرج الأول من قضية الصراع على الإمامة في البيت العلوي، وبالرغم من أن العديد من المصادر العامة تنقل ذلك، إلا أن ما قدَّمه المفيد في هذا الشأن لم يجارِه فيه مصنفو الفرق الذين اعتمدنا.

إذن يمكن القول إنّ المفيد حدَّد الأصل العام، والمنطلق الرئيس، لكل الفرق الإمامية، هذا الأصل الذي سوف يستمر، بالرغم من ظهور العديد من الفرق، وما تقديمه للكيسانية سوى حلقة من حلقات الافتراق عن هذا الأصل، الذي سيتابع مسيرته، في ظل انقراضٍ متتالٍ للفرق الخارجة عنه.

لا شك في أن الشيخ المفيد قد كتب بما يدعم المذهب الذي يعتقده، سواء كانت كتابته هذه دقيقة أم لا، لكن من الواضح أن الخيط الذي رآه ناظماً لكل الفرق الشيعية التي تشعبت، على مدى ثلاثة قرون من الزمان، كان مساعداً على فهم الكثير من الروايات التاريخية المتعدِّدة والمتناثرة حول هذا الموضوع.

2 ـ الزيدية خارج الإمامية

قبل الدخول في الحديث عن الفرقة الثانية نشير إلى أن الشيخ المفيد غيَّب الزيدية عن الفرق الإمامية، وهذا أمرٌ مثيرٌ للاهتمام ذلك أن إدخال الكيسانية والناووسية وغيرها من الفرق المنقرضة عند الشيعة، قد لا

(1) المصدر نفسه.

يكون أكثر ترجيحاً من الزيدية، لا سيما وأن الأخيرة مرَّت بالإمام علي بن الحسين زين العابدين(ع)، وأن زيداً نفسه استفاد من كونه ابن إمام في الوصول إلى ما وصل إليه.

هل يعني ذلك أن الشيخ المفيد يستبعد الفرق ذات الأهمية المؤثرة في التاريخ للمحافظة على الصورة التي رآها للإمامية، كونها الفرقة الأكبر والأقوى، وأن الفرق الخارجة عنها ليست سوى محاولات ضعيفة وباطلة، لن تلبث أن تدخل في المجهول ثم العدم، وهل يمكن الربط بين استبعاده للزيدية وطريقة عرضه للإسماعيلية لاحقاً، وهما أكبر فرقتين شيعيتين في التاريخ؟؟

إننا لا نستبعد وجود معيار منهجي لدى المفيد في عملية الاستبعاد هذه، ولكننا لم نستطع العثور عليه، لا سيما وأننا سنلاحظ مكاناً رئيساً، وحضوراً مؤثراً، للزيدية في مصنفات الفرق الأخرى، من بينها مصنف خاص بالخواجة نصير الدين الطوسي الذي يشترك مع المفيد في الأصول والفروع. لقد اشترط المفيد في بداية حديثه عن الفرق للقول بإمامية الفرقة ثلاثة شروط، وهي وجوب الإمامة والعصمة والنص. وإذا كان المفيد قد رأى في الزيدية عدم الاعتقاد في واحدة من هذه الشروط، فمن الضروري الإشارة إلى ذلك، على الأقل من باب توضيح الأمور، ذلك أن للزيدية من الحجم والحضور ما يبرِّر ذلك، ثم إن طريقته في إثبات الفرق اللاحقة لا تنطوي على معايير صارمة، كما هو الحال مع الزيدية.

3 ـ الناووسية

بعد الكيسانية يعرض المفيد الفرقة الثانية في الإمامية، وهي الفرقة الناووسية، ويذكر أن هذا الاسم يعود لرئيس هذه الفرقة «رجل من أهل

البصرة يقال له عبد الله بن ناووس»[1]. يقدم المفيد لهذه الفرقة بالإشارة التالية: «ثم لم تزل الإمامية على القول بنظام الإمام حتى افترقت كلمتها بعد وفاة جعفر بن محمد عليهما السلام»، وهذه الإشارة سوف يعتمدها في كل عملية تمهيد لفرقة جديدة، مع تغيير اسم الإمام، وفي ذلك ما يكرِّس كون هذه الفرق ليست سوى انقسام محدود، لا تلبث بعده الإمامية لتعود إلى حجمها وزخمها الأول، أما الفِرق فمصيرها الزوال بشكل دائم. «لا بقية للناووسية، ولم يكن أيضاً في الأصل كثرة، ولا عُرِفَ منهم مشهور بالعلم، ولا قرئ له كتاب»[2]، والقضية كلها لا تتجاوز كونها «حكاية إن صحت فعن عدد يسير لم يبرز قولهم حتى اضمحل وانتقض»[3].

إن هذا النوع من المعلومات التي يدأب الشيخ المفيد على تقديمها في سياق حديثه عن كل فرقة، هي معلومات مفيدة بلا شك في تقصِّي الخبر عن هذه الفرق، وبالرغم من أنها لا تتناول أفكارها الأساسية، إلا أنها تكشف شكلاً من أشكال ضعف هذه الفرق أمام تحدِّيات الزمان والمكان.

الفكرة الرئيسية التي ينقلها المفيد للناووسية هي عقيدتها بأن «أبا عبد الله (عليه السلام) حي لم يمت، ولا يموت، حتى يظهر فيملأ الأرض قسطاً وعدلاً، كما ملئت ظلماً وجوراً»[4]. أما الدليل على ذلك عندها فهو حديث للإمام الصادق(ع) رواه أحدهم عنه، وهو عنبسة بن

---

(1) المصدر نفسه، ص 247.
(2) المصدر نفسه، ص 250.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه، ص 247.

مصعب، حيث يطلب الإمام عدم تصديق أي خبر يتعلق بغسله أو دفنه، وقد اكتفت الناووسية بهذا الحديث، على ما يبدو، لاعتبار الإمام هو القائم المهدي.

يعرض المفيد ما تقدَّم، دون أية مناقشة عقلية للمبنى الذي قامت عليه الناووسية، معتبراً بأن التاريخ قد أنصف هذه الفرقة عندما غيبها تماماً، ولم تعد ثمة إشارة على وجودها.

4 ـ بعد وفاة الامام الصادق(ع)

الفرقة الثالثة التي يتوقف عندها المفيد هي الإسماعيلية، حيث لا يزال الأمر مرتبطاً بالإمام الصادق، فإذا كانت الفرقة السابقة اعتقدت عدم موته، فإن هذه الفرقة رأت أنه نص على ابنه إسماعيل بن جعفر، وأن الابن، وليس الأب، هو القائم المنتظر، وبالرغم من ظهور وفاة اسماعيل في حياة أبيه، فقد أنكرت هذه الفرقة تلك الوفاة «وقالوا لم يمت، وإنما التبس الأمر على الناس»[1].

من هذه الفرقة خرجت فرقة أخرى تقول بوفاة إسماعيل، لكن «قبل وفاته نص على ابنه محمد فكان الإمام بعده»[2]، ويصف المفيد بأن هذه الفرقة هي التي سوف تتحدَّر منها القرامطة، وقد سُمُّوا بالمباركية، نسبةً إلى رجل «يسمى المبارك مولى إسماعيل بن جعفر»[3]، أما تسمية القرامطة فتعود لرجل من أهل السواد «يقال له قرمطويه»[4]. ويشير أيضاً

(1) المصدر نفسه، ص 248.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.

إلى فرقة ثانية، خرجت من الإسماعيلية، تقول إن مرجع النص على محمد بن إسماعيل هو الإمام الصادق، وليس إسماعيل[1]. وذلك لأن الواجب على الإمام النص على الابن الأكبر لابنه إن كان الأخير قد توفي في حياته. وبهذه الطريقة نحن أمام ثلاث فرق، تحت عنوان واحد هو الإسماعيلية، أما دليل هذه الفرق فيقتصر على كون إسماعيل أكبر ولد جعفر بن محمد الصادق(ع)، دون أي شيء آخر.

ما نلاحظه في تقديم المفيد للإسماعيلية تخلّيه عن منهجه في عرض الفرقة، كما رأينا مع الكيسانية والناووسية، وكما سنرى مع بقية الفرق. فالمفيد هنا يلوذ بالصمت حول أعداد هذه الفرقة، وما إذا كانت باقية حتى زمانه، أو وجود أعلام بارزين ومصنفات مشهورة لها، وإذا كنا نعلم أن الإسماعيلية هي من أبرز الفرق الشيعية، وأكثرها حضوراً في التاريخ السياسي وفي الفكر الإسلامي، لا سيما في زمان المفيد، فإننا ندرك لماذا امتنع المفيد عن إِيراد هذا النوع من المعلومات[2].

وهذه أول ملاحظة منهجية تؤخذ على المفيد في تأريخه للفرق الشيعية، ولا شك في أن تبريره يكمن في علم الكلام، حيث لا توجد حكمة في تدوين المعلومات التي من شأنها تدعيم موقف الخصم، أو على الأقل تجنُّب الخوض في ذلك، كي لا يضع المصنِّف نفسه أمام واجب التفنيد والنقض لها.

نبقى حول الإمام الصادق(ع)، ولكن مع فرقة رابعة ادعت أن

---

(1) المصدر نفسه.

(2) ربما يكون سكوت المفيد عن الحديث عن هذه الفرقة مستنداً إلى اشتهارها في عصر المفيد كما يشير الكاتب نفسه. (المحرر).

عبد الله بن جعفر هو أكبر أولاد الإمام الصادق(ع)، وبالتالي هو صاحب الحق بالإمامة، وقد سميت هذه الفرقة بالفطحية نسبة لرئيسها «عبد الله بن أفطح»[1]، أو أن عبد الله نفسه «كان هو الأفطح»[2]. لا ينكر المفيد بأن عبد الله هو الأكبر بين أولاد الصادق، لكن علة عبد الله التي حالت بينه وبين الإمامة، كما يقول، تكمن في أن «عبد الله كان به عاهة بالدين، لأنه كان يذهب إلى مذهب المرجئة الذين يقعون في علي (عليه السلام) وعثمان»[3]، وأورد كلاماً منسوباً للإمام الصادق(ع) يتهم فيه ابنه بذلك، بالإضافة إلى أنه لم يكن له حظ من العلم، ولا روي عنه شيء في الفقه، ثم إن أحداً من أهل الفرقة هذه لم يحتج بوجود نص واضح عليه، وهو كافٍ في بطلان الفرقة من الأساس.

الفرقة الخامسة والأخيرة التي نقلها المفيد في أولاد الصادق(ع)، هي فرقة محمد بن جعفر، ومن دون ذكر للمبنى الذي اعتمدته هذه الفرقة، صاحب «الفصول» بالقول: «فإنهم شذاذ جداً قالوا بذلك زماناً مع قلة عددهم وإنكار الجماعة عليهم، ثم انقرضوا حتى لم يبقَ منهم أحد يذهب هذا المذهب»[4]، بالإضافة إلى ذلك، فقد خرج محمد بن جعفر بالسيف، ودعا إلى إمامته، وسمى نفسه أميراً للمؤمنين، وهذا مما يؤخذ عليه، حسب المفيد؛ لأن أحداً من الطالبيين لم يفعل ذلك، والاتفاق بينهم «أن من تسمى بهذا الاسم فقد أتى منكراً»[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص 249.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص 253.

(4) المصدر نفسه، ص 252.

(5) المصدر نفسه، ص 253.

خمس فرق للشيعة ولدت حول الإمام الصادق(ع) بعد وفاته، لم يذكر المفيد دواعي أخرى غير داعي البنوَّة، كما أنه لم يقدِّم تعليلاً تاريخياً لهذا الازدحام في ظهور الفرق في فترة قصيرة، وكأنه من الطبيعي أن يحدث ما حدث. هذه هي طريقة المتكلمين في عرض المادة التاريخية، حيث يقتصر المضمون على النواحي الكلامية، دون غيرها، بالرغم من إمكانية وجود مضمون غير كلامي له دوره الأساس في ظهور هذه الفرق، كما يمكن أن نفترض.

في أي حال إن وصف أي دعوة بأنها تحولت إلى فرقة، بكل ما لهذه العبارة من معنى وتداعيات، قد يكون أمراً مبالَغاً فيه، ذلك أن حدوث هذا النوع من الاجتماع الإنساني الديني في التاريخ له شروطه ومظاهره وحيثياته، وهذا ما نفتقده في الحديث عن الكثير من الفرق في الإسلام، لا سيما السريعة الانقراض منها.

5 ـ بعد وفاة الإمام موسى الكاظم(ع)

محطة أخرى لظهور الفرق، هي وفاة الإمام موسى الكاظم(ع)، والتمهيد يتكرَّر هنا كما كان مع الإمام الصادق(ع)، «ثم لم تزل الإمامية، بعد ما ذكرناه على نظام الإمامة، حتى قبض موسى بن جعفر عليه السلام، فافترقت بعد وفاته فرقا»[1]. الصورة غائمة بعض الشيء، هل يعني أن الفرقة الرئيسة، وهي الإمامية، تتابع مسارها من دون أي تأثر بكل الفرق التي خرجت عنها، أم أنها، هي نفسها، في طور التكوين والنمو مع مرور الوقت، ولن يظهر ذلك، بشكل واضح، إِلا بعد حقبة

(1) المصدر نفسه، ص 254.

تاريخية يتوالى فيها الأئمة الباقون، فتكتمل الصورة ويتماسك البنيان كما هي طبائع الأمور؟ يبدو أن الشيخ المفيد كان ينظر إلى مذهب الإمامية ابتداءً من حالته التي استقر عليها، بالرغم من كل المراحل التي كان عليه المرور بها، قبل أن يتحوَّل إلى مذهبٍ متكامل بالشكل الذي آل إليه.

الفرقة الأولى في هذه المحطة تشكلت عندما أوقف جماعة من الإمامية الإمامة على أبي الحسن موسى(ع) «وزعموا أنه هو المهدي المنتظر»[1]، ولذلك لم يزل حياً، ولن يموت، أما الفرقة الثانية فاعتقدت بموته، ولكنه سيُبعث، والثالثة رأت أن ابنه علي الرضا(ع)، ليس إماماً، بل هو، وغيره من الأئمة، ليسوا سوى أمراء وقضاة للإمام موسى بن جعفر(ع) إلى حين خروجه[2]. وجرى اتهام الإمام الرضا(ع)، وقيل فيه «قولاً عظيماً وأطلقوا تكفيره»[3]. أما الفرقة الرابعة، فقد خالفت سابقاتها بالقول «بالإباحة ودانوا بالتناسخ»[4]، وأن المستخلف على الأمر هو «محمد بن بشر مولى بني أسد»[5].

وبهذه الطريقة نكون أمام أربع فرق حول الإمام الكاظم(ع). لقد أطلق المفيد على هذه الفرق اسم «الواقفة» بسبب وقوفها عند الإمام الكاظم(ع)، دون الأئمة الباقين.

لم يتوسع المفيد في حديثه عن هذه الفرق، ولم يذكر أحوالها في عصره، ونستوحي من إيقاع معلوماته عنها أنه لم يجدها تستحق أكثر من

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه.

ذلك، فقد كانت محدودة جداً أمام جمهور الإمامة الذين قالوا «بإمامة أبي الحسن الرضا (ع)، ودانوا بالنص عليه، وسلكوا الطريقة المثلى في ذلك»[1]، على حد تعبيره.

6 ـ بعد وفاة الامام علي الرضا(ع)

المحطة الثالثة لظهور الفرق بعد الصادق والكاظم(ع)، هي محطة الامام الرضا(ع)، وبعد التمهيد المعتاد الذي أشرنا إليه في المحطتين السابقتين، يشير الشيخ المفيد إلى الفرقة الرئيسة التي تابعت ما عليه الإمامية من أصول «مضت على سنن القول في الإمامة، ودانت بإمامة أبي جعفر عليه السلام، ونقلت النص عليه وهي أكثر الفرق عدداً»[2].

أما الفرقة الثانية فقد تراجعت إلى فرق الواقفة السابقة حول الإمام الكاظم(ع)، بينما الفرقة الثالثة «قالت بإمامة أحمد بن موسى»، أخ الإمام الرضا(ع) دون إبنه، وبالرغم من التبرير الذي ادعته الثانية والثالثة، «وقالوا ليس يجوز أن يكون إمام الزمان صبياً لم يبلغ الحلم»[3]، فلقد اكتفى المفيد للرد عليهما بذكر بعض الآيات القرآنية التي تشير إلى تولي النبي يحيى الحكم وهو لا يزال صبياً، ثم كلام عيسى (ع) وكان لا يزال في المهد. وكذلك حال علي(ع) عندما دعاه الرسول و«لم يدع الصبيان غيره»، أو المباهلة «بالحسن والحسين(ع) وهما طفلان" .

ربما كانت فترة إمامة علي الرضا(ع) محلّ تساؤل، لكن مرت عند

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص 256.

(3) المصدر نفسه.

الشيخ المفيد بشكل عابر، ولم يخرج عنها سوى فرقتين، وهذا أقل مما خرج عن أبيه وجده.

المحطة الرابعة كانت مع وفاة الإمام محمد بن علي الجواد(ع)، حيث «ثبتت الإمامية، القائلون بإمامة أبي جعفر «ع» بأسرها، على القول بإمامة أبي الحسن على بن محمد(ع) من بعد أبيه»[1]، سوى فرقة واحدة «قليلة العدد شذوا عن جماعتهم»[2]، حيث قالت بإمامة موسى بن محمد(ع)، دون أخيه علي بن محمد(ع)، ولكن هذه الفرقة لم تلبث أن تراجعت عن قولها، ورجعت إلى الحق.

نلاحظ أن تطوُّراً بدا واضحاً مع خليفة الجواد، حيث لم يخرج سوى فرقة واحدة، وأن هذه الفرقة عادت بعد انحرافها، وهي أول فرقة يخبر الشيخ المفيد عن عودتها. فقد كانت الفرق الأخرى تذهب غالباً إلى المجهول ثم العدم، أما هذه الفرقة فقد تسنَّى لها التعرُّف على الحق، بعد وقوعها في الضلال.

لغاية الآن نحن مع مسار تناقصي في عدد الفرق الخارجة منذ وفاة الإمام الصادق(ع)، فقد كان عدد الفرق المنحرفة عن مذهب الإمامية في زمن هذا الإمام خمس فرق، ثم تدنَّى الانحراف إلى أربع فرق مع وفاة الإمام موسى الكاظم(ع)، ليصبح فرقتين أثناء وفاة الإمام علي الرضا(ع)، وها نحن أمام فرقة واحدة قد خرجت، ثم عادت عن خروجها، بعد وفاة الإمام الجواد(ع).

---

(1) المصدر نفسه، ص 257.

(2) المصدر نفسه.

7 ـ بعد وفاة الامامين علي الهادي والحسن العسكري(ع)

مع وفاة الإمام علي الهادي(ع) نحن أمام خروج لفرقتين، الأولى باسم محمد بن علي الرضا(ع)، والثانية باسم جعفر بن علي الرضا(ع)، وأن الفرقتين، كل على حدة، قالت إنّ الإمام الذي ادعته هو القائم المنتظر. يكتفي المفيد في الرد على هاتين الفرقتين بالإحالة إلى ما قاله حيال الكيسانية والناووسية والواقفية، وفكرة أصالة النص وصحته.

لكن ما بدا أنه انحسارٌ وتراجع في عدد الفرق، سوف ينقلب تزاحماً، غير مسبوق، مع وفاة الإمام ما قبل الأخير للإمامية وهو الحسن بن علي العسكري(ع). فقد رصد الشيخ المفيد ظهور أربع عشرة فرقة، دفعة واحدة، بعد وفاة الإمام الحسن العسكري(ع)، وهو رقمٌ يعادل مجموع الفرق الخارجة التي ذكرها المفيد، منذ وفاة الإمام الصادق(ع)، وهذا رقمٌ بلا شك مثير للاهتمام، فكيف تعامل معه صاحب «الفصول المختارة»؟

لقد أشار إلى المقولة الخاصة بكل فرقة، وهذه المقولات بمجملها تتمحور حول ولادة الإمام الثاني عشر، أو العودة عن الإمام الحادي عشر، أو الاعتقاد بتوقف الإمامة كلياً، كمظهر من مظاهر غضب الله سبحانه وتعالى. ولكن التدقيق في هذه المقولات، وهذا العدد للفرق، قد لا يبعث على التسليم بوجود فرق، بالمعنى الاصطلاحي المتداول، وربما كنا أمام مطارحات صادرة عن جهات متعدِّدة، ليست محصورة بالإمامية، كما ذهب الشيخ المفيد على الدوام.

وإذا كانت الإمامية على الطريقة التي أظهرها المفيد، من القوة والتواصل والاستمرار، فإنها عشية تعيين الإمام الثاني عشر، أكبر وأقوى مما كانت عليه في أي محطة من محطات خروج الفرق السابقة.

وإذا كانت الأخبار معدومة عن مآلات هذه الفرق، فإن ذلك يطرح

تساؤلاً حول أصل وجودها، على الأقل بالشكل المألوف للفرقة في الإسلام، وحتى تتسنى لنا معرفة أكبر، ومعلومات أكثر، حول هذا الموضوع، فإن التساؤل يبقى قائماً حول الحيثيات التاريخية والكلامية لهذه التجمعات الدينية المغمورة في الإسلام.

8 ـ مقاربة إجمالية

يختم الشيخ المفيد عرضه للفرق التي خرجت عن الإمامية عند وفاة الإمام الحادي عشر بنص قصير[1]، من شأنه تسليط الضوء على بعض الحيثيات الخاصة بهذه الفرق.

فيقول لم يعد لأي فرقة من هذه الفرق الأربع عشرة أي نوع من الوجود في زمانه، ويحدِّد ذلك بسنة 373 هـ، مسلطاً الضوء حول الإمامية الاثنا عشرية التي ينتمي إليها الشيخ المفيد نفسه، ومشيراً إلى أنها الفرقة الباقية، والفرقة الأكثر «عدداً وعلماً»، بين سائر الفرق الشيعية، وتضم متكلمين وصالحين وفقهاء ومحدثين وأدباء وشعراء. أما سواهم من الفرق فهم في حالة انقراض كامل، وأن ما يظهر عنهم ليس سوى «حكاية عمن سلف وأراجيف بوجود قوم»، على حد تعبيره.

إذا كان الشيخ المفيد يتحدث عن أحوال هذه الفرق عام 373هـ، فلا يعني ذلك أن أحوالها قبل ذلك، وفي فترة ولادتها تحديداً، كانت واضحة أو صحيحة. إن الخبر عن الفرق في الإسلام يبقى ناقصاً وهجيناً، كلما كان أصحاب الفرق غير قادرين على التأريخ لها، أي كلما كانت الكتابة عن هذه الفرق تتم بأيدي خصومها.

---

(1) المصدر نفسه، ص 260 ـ 261

لقد تعامل المتكلمون مع المادة التاريخية الخاصة بالفرق على أنها مادة قابلة للتوظيف في الدفاع أو النقض، وفي مثل هذه الأحوال لن يكون بمقدورنا التعرف على أية فرقة، بشكل مفيد ومتوازن، عبر الفرق المخالفة، وعندما لا يكون بمقدور الفرقة الكتابة عن نفسها، سنكون، حتماً، أمام ضياع للصورة بنسبة عالية؛ بحيث نفقد معها القدرة على إمكانية التعرف عليها في مستوى الحد الأدنى.

ربما تكون الأخبار معكوسة تماماً. وربما لن نكون أمام فرقة بالمعنى الاصطلاحي كما ذكرنا، وربما أيضاً نحصل على أجزاء أساسية من كيان الفرقة، لكن الثابت الوحيد أننا لن نتمكن من إخراج صورة معقولة عن أي فرقة في ظل غياب أصحابها، كمصدر أساس من مصادر هذه الصورة، من دون أن يعني ذلك أنه المصدر السليم على الدوام.

لم يكن الشيخ المفيد في تقديمه لهذه الفرق ينوي التأريخ للفرق الشيعية، ولكنه تحمَّل مسؤولية ذلك، ربما من دون أن يدرك، وهذا دأب المتكلمين في هذا المجال، وسنرى أن ما اختصره المفيد، أو سكت عنه، لن تعوِّضه جهود مؤرِّخي الفرق الإسلامية، بل سنجد أنفسنا أمام مستويات متعددة من التعارض والتناقض، ولن يكون بإمكاننا الخروج بصورة وافية عن الفرق الشيعية من المصادر الكلامية على تعدُّدها وتنوُّعها.

تبقى إشارة أخيرة حول غياب الزيدية عن مسلسل الفرق الإمامية عند المفيد، وهو أمرٌ، كما أشرنا سابقاً، يطرح أسئلة حول المعايير التي اعتمدها صاحب «الفصول المختارة»، لا سيما وأن هذه الفرقة هي أول فرقة شيعية سمحت لها الظروف في الاستمرار والنمو حتى زماننا الحاضر.

II ـ الفرق عند القاهر البغدادي

لعبد القاهر البغدادي (ت 429هـ)، كتابان يمكن الإفادة منهما في فهم رؤيته للفرق الشيعية، الأول تحت عنوان «أصول الدين»[1]، والثاني تحت عنوان «الملل والنحل»، وبالرغم من عدم إفاضته في الحديث عن هذه الفرق، إلا أنه بالإمكان الحصول على الصورة العامة التي رسمها لها.

يبدأ صاحب كتاب «أصول الدين» تعريفه للشيعة كلَّهم بأنهم متفقون على القول «بوجوب عصمة الإمام في الجملة»[2]، ثم يذهب، مباشرة، إلى استنتاج عام، حيث يرى أنهم «مناقضون لهذه الدعوى في التفصيل»[3]، ودليله على ذلك انقسامهم إلى ثلاث فرق رئيسة، وهي الزيدية والإمامية والغلاة.

1 ـ الزيدية

في تعريفه للزيدية يرى أنها انقسمت إلى فرق أبرزها، الجارودية التي «تزعم أن علياً والحسن والحسين(ع) كانوا معصومين عن الخطأ والمعصية»[4]، ولكن هذه الفرقة، برأيه طبعاً، لا تملك إجابة متينة حول بيعة الحسن(ع) لمعاوية، لكون هذه البيعة غير صحيحة، بفعل عدم صحة ولاية معاوية في الأساس، لا سيما وأنه ظالم وكافر عند هذه

---

(1) عبد القاهر البغدادي، **أصول الدين**، مدرسة الإلهيات، إستنابول 1928.

(2) عبد القاهر البغدادي، **الملل والنحل**، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1992.

(3) عبد القاهر البغدادي، **أصول الدين**، ص 278.

(4) المصدر نفسه.

الفرقة، كما يقول. فعصمة الحسن(ع) مهدَّدة ببيعته لمعاوية، وهذا أول تفنيد للقول بعصمة الإمام قدَّمه عبد القاهر البغدادي.

أما التفنيد الثاني فقد رآه مع الفرقة الثانية للزيدية، وهي «البترية»، التي تصحِّح إمامة الخليفة الثالث عثمان بن عفّان، خلال السنوات الست الأولى من عهده، «ولا تكفره بالأحداث التي كانت منه»[1]، ثم تلجأ إلى التوقف عن القول فيه، أي لا كلام لها في الأحداث الأخيرة التي وقعت مع الخليفة، وأدَّت إلى مقتله في النهاية.

الفرقة الثالثة للزيدية، كما يرى صاحب «أصول الدين»، هي السليمانية التي «تكفّر عثمان بعد الأحداث التي نقموها»[2]، ثم يقول إن هذه الفرقة قد أخرجت الخليفة الثالث من العصمة، وهذا تفنيد لعقيدتها بالعصمة.

بهذه الطريقة الغامضة يقدم أبو منصور، عبد القاهر بن طاهر البغدادي صورته للزيدية. وهي كما نرى، ترتكز على مفهوم واحد هو العصمة، دون غيره، وهذا ما يتعارض مع ما هو معروف عن الأفكار الرئيسة للزيدية، لا سيما فكرة الخروج على الإمام بالسيف، كما تجسَّدت في مواقف وسلوك الإمام زيد، الرمز الرئيس لهذه الفرقة.

إن الحديث عن الزيدية في «أصول الدين» ينسجم مع نظرة صاحب الكتاب للزيدية أو عقيدته فيها، ولا يحقق إفادة واضحة عن هذه الفرقة في الإسلام. فقد جرى التعامل مع أخبارها من الزاوية التي يُعتقد أنها مكان ضعفها. أما الأخبار الأخرى، التي من شأنها التعريف بالسياق

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

التاريخي لظهور هذه الفرقة، فهي من قبيل توريط الذات في عمليات تفنيد لا ضرورة لها، لذلك تم الإعراض عنها.

2 ـ الكيسانية

يهتم البغدادي بفرقة الكيسانية، على نحوٍ عابر، في كتابه «أصول الدين»، ويكتفي بقولها إنها تعتقد أن «محمد بن الحنفية هو الإمام المنتظر، وأنه الآن محبوس في جبل رضوى، عقوبةً له على خروجه إلى يزيد بن معاوية، وخروجه إلى عبد الملك بن مروان»[1]. لاحظ كيف يتم عرض المعلومات عن الفرقة، حيث يجري الاقتصار على أكثرها إثارة، وأشدها إضعافاً، بحيث يتمكن القارئ، وبسرعة، من تكوين رأي سلبي حولها. فالإمام هنا يصل إلى أعلى المستويات، لكونه «الإمام المنتظر»، ثم تتدهور مكانته، بلا فصل، فيصبح سجيناً يتلقى العقوبة جراء قيامه بالمعصية.

لسنا في مقام التحقيق في صدق هذه الأخبار؛ لكننا ومن زاوية تاريخية، أمام مادة يصعب الانطلاق منها لتكوين صورة واقعية عن هذه الفرقة المشهورة بالتاريخ الإسلامي. فالقضية مع المتكلمين، هنا، أنهم يقدِّمون مواد لا تصلح لتكوين صورة مفيدة، فهي مواد مبتورة ومضطربة، ولا تنطوي على نواة يمكن الاعتماد عليها.

أما في كتابه «الملل والنحل»[2]، فقد توسَّع أكثر في الحديث عن الكيسانية، ولكن من دون أن يقدِّم صورة وافية وكافية عنها. فقد ذكر أن

---

1) المصدر نفسه، ص 279.

2) عبد القاهر البغدادي، **الملل والنحل**، ص 47 ـ 56.

الإمامة صارت إلى ابن الحنفية، من دون أن يشير إلى الجهة التي كانت وراء ذلك، هل هي المختار، كما درجت عليه المصادر، أم ابن الحنفية نفسه؟ ويكتفي بأنها كانت وصية من أخيه الحسين(ع)، ثم لا يلبث أن ينفي الطابع السياسي للوصية، وأنها لم تكن سوى وصية «في ماله وولده، وصدقة يتصدق بها عنه»[1]، على حد تعبيره.

بعد ذلك يبدأ بالحديث عن المختار وانتصاره على قتلة الحسين وأصحابه بكربلاء، ثم مواقفه وعقائده المستحدثة، ثم يصل إلى العلاقة بينه وبين ابن الحنفية، حيث تظهر المعادلة المختلّة بين الإمام وأحد أنصاره «فدعا [المختارُ] ابنَ الحنفية إلى طاعته»، ولكن الأخير هرب إلى عبد الملك بن مروان، دون أن يوفَّق باستقبال الخليفة الأموي، ما أدى به إلى الخروج إلى الطائف ثم إلى اليمن، حيث مات في طريقه.

إن أبرز ما يمكن التوقف عنده في هذه الرواية صورة ابن الحنفية، حيث تبدو غير مستقرة على حال، ولا تملك لنفسها خيارات محددة، لا سيما في علاقتها مع المختار الثقفي، المفروض أنه داعية لها، وليس آمراً عليها. ثم يعرض انقسام الكيسانية إلى فرقتين، واحدة اعتقدت أن ابن الحنفية «حي لم يمت»[2]، كما ذكر في كتابه، وقد سميت هذه الفرقة بالكربية، نسبةً إلى أبي كرب الضرير، والثانية أقرت بموته، ونقلت «الإمامة منه إلى غيره»[3].

تبدو الكيسانية كالزيدية على غموضٍ في مادتها التاريخية، وسنرى، لاحقاً، أن الصورة المرسومة لها هنا هي غير الصور التي رآها مصنفو

(1) المصدر نفسه، ص 47.
(2) المصدر نفسه، ص 50.
(3) المصدر نفسه، ص 51.

الفرق، وكما لاحظنا الفارق بين ما رآه المفيد للكيسانية والبغدادي، لا سيما في الدور الخاص بابن الحنفية والمختار الثقفي، فإننا سنجد فوارق أخرى مع المصنفين الآخرين ستزيد في غموض الصورة ليتأكد لدينا، أكثر، صعوبة الإفادة من المواد التاريخية للمتكلمين.

3 ـ الامامية

يستحضر أبو منصور البغدادي الإمامية في سياق حديثه عن الكيسانية، فيقول: إنها، مع الزيدية، «تكفران الغلاة من الروافض بين الزيدية والإمامية تكفيراً»[1]، ثم لا يلبث أن يوجه تهمة الكفر إلى الجميع، كون الكل يعتقد بالانتظار «لإمام يظهر فيبين لهم معالم دينهم، فهم اليوم في حيرة من أحكام الشرع، يزعمون أنهم في التيه»[2]. وهكذا يستفيد من بعض آراء الإمامية والزيدية لدحض غلاة الشيعة، من دون أن يتوقف عند تفاصيل خاصة بمذهب الإمامية، حيث يمر اسم المذهب، بشكل عابر، قبل أن يضعه مع سواه من مذاهب الشيعة في خانة الكفر.

وفي محاولة منه لإظهار ضعف مذهب من يقول بالإمامة مطلقاً، يروي إخراج هذا المنصب عن أهل البيت عبر «خمسة نفر»[3]، على حد تعبيره. فقد أخرجها الراوندية إلى ولد العباس، كما أخرجها البيانية، نسبة إلى بيان سمعان، والحربية، نسبة إلى عبدالله بن حرب، والمنصورية، نسبة إلى أبي منصور العجلي، وأخيراً الخطابية، نسبة إلى أبي الخطاب.

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص 52.

(3) المصدر نفسه، ص 54.

4 ـ مقاربة إجمالية

فالتأريخ للفرق، هنا، أشبه ما يكون بدراما مأساوية تنتهي بخاتمة تليق بالأخطاء التي لطالما وقعت بها الفرق على مدار وقتها. إنها عملية تركيب، وتوالي للوقائع والأحداث، بما يتناسب مع الموقف الكلامي، والحجج العقلية المألوفة في الكلاميات تتحوَّل إلى أحداث تاريخية تنطوي على أغراض مشابهة، والرواية واحدة في المجالين، لكن في الأول نحن أمام مجردات عقلية، أما في الثانية فنحن أمام أخبار تاريخية. ولكن في التأريخ تبدو عمارة المتكلمين أقل تماسكاً، وأضعف دلالةً، وبالتالي أدنى قدرة على تحقيق الأهداف.

لقد قدم أبو منصور البغدادي مواد تاريخية عن فرق الشيعة، والملاحظة الأساسية الثابتة التي توصلنا إليها من خلال التأمل في هذه المواد هي أن صاحب، «أصول الدين»، و«الملل والنحل»، يملك معطيات محدودة جداً، وغير كافية عن هذه الفرق. وإذا كان الأمر كذلك، فبالإمكان القول: إن المعرفة بالفرق بالإسلام كانت إلى هذا الحد من الغموض والتضليل، ما يطرح علامات استفهام كبيرة حول وجود وعي بالآخر، على الأقل في حدِّه الأدنى. وإذا كان عبد القاهر على هذا المستوى من المعرفة بالفرق، وهو من هو في علم الفرق، وزمانه أقرب إِليها من غيره، حيث توفي نهاية الثلث الأول من القرن الخامس الهجري، فكيف الحال بمن هو بعده كما سنرى. هل هي قصة النظر إلى الآخر بعيون الذات، أم حكاية التبادل الداخلي الحصري للمعلومات الخاصة بالمذهب، أم هي طبائع الاعتقاد وتداعياتها، أم هي كل ذلك؟ معاً؟ هذا ما تحاول الدراسة كشفه بشكل متتالٍ.

III ـ فرق ابن حزم الظاهري

يبدأ ابن حزم (ت 456هـ)، بعرض الشيعة عبر تقسيمها إلى ثلاث طوائف: أولها الجارودية من الزيدية، ثم الإمامية من الرافضة، ثم الغالية»[1]. مع الاختلافات في التفاصيل، يمكن اعتبار تقسيم ابن حزم للشيعة قريب من تقسيم عبد القاهر البغدادي.

1 ـ الجارودية

بالرغم من اعتباره الجارودية فرقة من الزيدية، إلا أنه يعتبر سائر الفرق الزيدية الأخرى هي تحت عنوان الجارودية وليس الزيدية، ثم يعرض ثلاث جماعات يسمي الواحدة منها «طائفة»، كل واحدة منها قالت بحياة أحد أحفاد علي بن أبي طالب، وأنه «لم يقتل، ولا مات، ولا يموت، حتى يملأ الأرض عدلاً، كما ملئت جوراً»[2]. فالأولى اعتقدت بمحمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي الطالب، والثانية اعتقدت بيحيى بن عمر بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي أبي طالب. أما الثالثة فقد تمسكت بمحمد بن القاسم بن علي بن عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، والأسماء الثلاثة قُتلت على يد أحد خلفاء بني العباس: المنصور، ثم المستعين، ثم المعتصم. هذا ملخص للمضمون العام لمعتقدات الزيدية الجارودية عند ابن حزم، ولدى إجراء مقارنة بينها وبين ما رواه عبد القاهر البغدادي، فإننا نخرج بنتيجة واضحة وبسيطة، وهي أن لا علاقة

---

(1) ابن حزم الظاهري **الفِصَل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق محمد ابراهيم نصر وعبدالرحمن عُميزة، خمسة أجزاء، دار الجيل، بيروت، 1985، ج5، ص 35.

(2) المصدر نفسه، ص 35.

لجارودية عبد القاهر بجارودية ابن حزم، وتالياً لا مشتركات بين زيدية كل واحدٍ منهما.

والمشكلة لا تكمن هنا فقط، بل إن الاقتصار على القول بحياة الإمام، وعدم موته بعد مقتله، يمثل إفادة تاريخية وحيدة في رواية ابن حزم. فهذه الطوائف الثلاث ليس لديها ما يُذكر عنها، سوى هذه العقيدة، وبشكل متكرِّر لا يبعث على الاطمئنان. فابن حزم، هنا، لا يقدِّم فرقة من فرق الإسلام بشكل يمكن اعتباره نواة للمادة التاريخية حولها، بل يكتفي بإيراد عقيدة واحدة متكرِّرة، بشكل غامض، هي كل ما رآه في الزيدية، وبالتحديد عبر الجارودية.

2 ـ الإمامية

ثم ينتقل إلى الإمامية، حيث يرى ظهورها بعد وفاة الإمام موسى بن جعفر الصادق(ع)[1]، وهذا ما يتعارض مع ما نقله المفيد عندما روى ظهورها ابتداءً من عهد الإمام علي(ع)، أي قبل ستة أئمة متوالين، وفي قرابة أكثر من قرن من الزمان عن ما نقله ابن حزم.

أما الفرقة الثانية للإمامية عند ابن حزم، فهي الناووسية «أصحاب بن ناووس المصري»[2]، وبالرغم من اشتراكها مع ناووسية المفيد في الاعتقاد بأن جعفر بن محمد الصادق(ع) حي لم يمت، وأنه هو القائم المهدي، إلا أن الاختلاف جرى في تحديد مصدر اسم الفرقة، فبينما رآه ابن حزم مصرياً، فقد رواه المفيد «من أهل البصرة»، واسمه الكامل

---

(1) المصدر نفسه، ص 38.

(2) المصدر نفسه.

«عبد الله بن ناووس»، وليس «بن ناووس»، كما نقل ابن حزم. والفارق الجوهري لا يكمن هنا، بل في حجم وطبيعة المادة التي يقدِّمها كل منهما. فالمادة الوحيدة التي تتكرَّر مع ابن حزم هي العقيدة بالحياة، وعدم الموت، والمهدي، بينما نجد تفاصيل أكثر إفادة في رواية المفيد. والكلام نفسه يمكن أن يقال في عرض ابن حزم للفرقة الإمامية الثالثة وهي الإسماعيلية.

أما الفرقة الرابعة والأخيرة للإمامية عند ابن حزم فهي تحت اسم «القطيعية»[1]، وهي الفرقة الرئيسة للشيعة الإمامية التي قالت إن محمد بن الحسن العسكري(ع) هو الإمام الثاني عشر، وهو المهدي الذي سيملأ الأرض عدلا، كما ملئت جوراً. ينقل ابن حزم طائفتين من هذه الفرقة، تختلفان حول ولادة هذا الإمام واسم أمه. ولدى مقارنتهما بفرق الشيخ المفيد، من الفترة نفسها، نجد اختلافاً واضحاً في الرواية. ثم ينقل ابن حزم إجابة واحدة من كل الفرق عن الحجة في ما يقولون: «حجتنا الإلهام» وهذا كلام انفرد فيه ابن حزم، ولم نعثر له على شبيه، بل كيف تسنى لهذه الفرق أن تكرِّر الإجابة نفسها، مع هذا الاختلاف الذي لا يقف عند حد. ثم يتابع ابن حزم هجومه على الإمامية فينعتها بالجملة، تارة بالأديان الفاسدة، وأخرى بالعقول المدخولة[2]، كما ينقل خبراً عن إحدى طوائفها، بأنها تجيز «نكاح تسع نسوة»[3]، ليختم بكفرها، على الرغم من كونها «المتوسطة في الغلو من فرق الشيعة»[4].

(1) المصدر نفسه، ص 38.
(2) المصدر نفسه، ص 39.
(3) المصدر نفسه، ص 41.
(4) المصدر نفسه، ص 42.

لسنا مع ابن حزم أفضل حالاً في التعرُّف على فرق الشيعة، مقارنةً بالوضع مع عبد القاهر البغدادي، فالاختلافات عديدة، والمعطيات مبتورة، والأسماء متداخلة، ولولا بعض المشتركات المحدودة، لكنا أمام مواد غير مفيدة.

3 ـ الكيسانية

في تقديمه للفرقة، لا يرى ابن حزم رأي المفيد بأنها أول من شذ عن الحق من فرق الإمامية، ولا يبدو أنه يتفق مع البغدادي، على الأقل في الأصل العام لهذه الفرقة، فقد نقل أن هذه الفرقة «شعبة من الزيدية»[1]، ووافق غيره بأن الشخصية الرئيسة لهذه الفرقة هي محمد بن الحنفية، لكن القول بأنها شعبة من الزيدية يؤخر ظهورها إلى ما بعد مقتل زيد بن علي. وهذا ما لا يتوافق مع المصادر العامة للتاريخ، لا سيما وأن القائم الرئيسي لهذه الفرقة هو المختار بن أبي عبيد الثقفي، الذي سبق حركة زيد بن علي بعقود من الزمان. في أي حال من الصعب الركون إلى رواية ابن حزم بهذا الشأن، لأننا لن نكون أمام آراء مؤيدة لذلك في مصنفات الفرق الرئيسية في الإسلام.

وجرياً على عادته في تظهير الفرق، على قاعدة الحياة دون الموت، ينقل ابن حزم عن بعض الكيسانية الذين يعتقدون «بأن أبا مسلم السراج حي لم يمت»، وكذلك «بأن عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب، حي بجبال أصبهان إلى اليوم»، على الرغم من مقتله على يد أبي مسلم الخراساني بعد سجنه[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 35.

(2) المصدر نسه، ص 36.

ولا يكتفي بما تقدم، بل ينفرد بإيراد عقائد وآراء لهذه الفرقة غير مألوفة في الفرق الإسلامية، مثال: «ومنهم من يرد الذنب في ذلك إلى النبي «ص»، إذ لم يبين الأمر بياناً رافعاً للإشكال»[1]، أو «وفرقة قالت بنبوة علي وبنيه الثلاثة... فقط وهم طائفة الكيسانية»[2]. وهذا إن دلَّ على شيء لا يدل على تشرذم هذه الفرقة فحسب، بل على اضطراب وتناقض المعلومات حولها. فما علاقة كل هذه الآراء والعقائد للزيدية بالمعلومات المتواترة حول هذه الفرقة في المصادر العامة؟ إن النوع المهيمن للمعلومات حول الفرق المخالفة للمصنفين هو من هذه الطبيعة على الأغلب، فالمعلومات النافرة هي المعلومات، ويتم تناقلها بين معظم المعنيين، المشتركين في الاتجاه أو المذهب الكلامي.

فصورة ابن الحنفية بجبل رضوى، محروساً بأسد عن يمينه، ونمر عن يساره، والملائكة في خدمته، والرزق المتوالي عليه صباحاً مساءً، هي الصورة المألوفة له في مصادر الفرق، سواء قالت بذلك الكيسانية أم خصومها. فهذا النوع من الصور يحقق أهدافاً خاصة، أما كيف؟ ومتى؟ وماذا بعد؟ فهذه أمور لا مجال لها هنا. ثم تنمو الأفكار، ويسرح الخيال، فلا يعود متصلاً بالأساس، ولا محكوماً به، إنها معلومات لا يتحمَّل مسؤوليتها أحد، يتم نقلها من جيل إلى جيل، أقل ما يمكن أن يقال فيها إن الأصل فيها غير صحيح، سواء عند أهل الفرقة، أم عند الرواة عنها.

وأخيراً ينفرد ابن حزم بروايته عن طائفة من الكيسانية، تحت اسم

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص 43.

«أصحاب أبي كامل»[1]، الذين يعتقدون بكفر جميع الصحابة لجحدهم إمامة علي(ع)، ولا يستثنون علياً(ع) لأنه «أسلم الأمر إلى أبي بكر ثم عمر ثم عثمان»[2]، ولولا دعوته إلى نفسه، بعد مقتل عثمان، ثم إشهاره سيفه من أجل الخلافة، لبقي مع سائر الصحابة «مرتدين عن الإسلام، كفاراً مشركين»[3]، وفق رواية ابن حزم.

مرة أ خرى تطلق الروايات عن الفرق على عواهنها، من دون أدنى نقد أو تحقيق، فضلاً عن الغياب الكامل للإسناد، فهي أخبار مرسلة تعبر القرون، بلا مصدرٍ واضح، أو سندٍ موثوق.

4 ـ مقاربة إجمالية

في تقديمه للكتاب أعلن ابن حزم حرصه على الصدق في كل ما كتب، ولم يرَ مبرِّراً للكذب، حتى ولو في مجال تقويل الكافر أو المبتدع أو المخطئ[4]. وهذا أمرٌ مفيد، لكن ابن حزم افترض إمكانية تدليس المعاني الفاحشة بألفاظ ملتبسة عند الكفار أو المبتدعة، تسهيلاً على أهل الجهل لتحسين الظن بهم، وبالتالي إبعاد التهمة عنهم، وقد أعرب ابن حزم عن نيته في «إيضاح ما موّهوه هكذا، وإيراده بأظهر عباراته، كشفاً لتمويههم، وتقرباً إلى الله بهتك أستارهم، وكشف أسرارهم»[5]، وهنا تكمن إمكانية سوق المعلومات والأخبار، اعتماداً فقط على تقدير

(1) المصدر نفسه، ص 41.

(2) المصدر نفسه، ص 41 ـ 42.

(3) المصدر نفسه، ص 42.

(4) ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج1، ص 33.

(5) المصدر نفسه، ص 33.

التدليس، واحتمال وجود الالتباس، وهذا ما يجعلنا أمام احتمالات عديدة في نقل أخبار وآراء، غايتها كشف التدليس ورفع الالتباس، من دون أن تكون لنا قدرة على تشخيص دور المصنِّف بالتحديد، في ظل هذا الكم الهائل من المواد التي ينقل. وإذا كان الموقف، بنفسه، يدفع في هذا الاتجاه، من دون قصد، فما بالك وقد تم القصد، وأُعلن عنه، وسلك كل مسالكه التي يراها المصنف مشروعة.

لابن حزم الحق في تقييم أي فرقة من الناحية الكلامية، وله الحق في إطلاق الأحكام تبعاً لمعاييره الخاصة، بشكل محدَّد ومعلن، لكن ما لا حقّ له فيه هو النقل بغير سند أو تحقيق؛ لأن القضية هنا ليست كلامية، بل تاريخية، وهذه هي أصول النقل التاريخي. أما ما يتعلق بقصده المذكور، فهو تعبير صريح عن تصويره الشخصي للفرق التي يقدمها.

الفصل الثاني

I ـ فرق أبي المظفّر الإسفراييني

يبدأ الإسفراييني (ت 471هـ)، في كتابه «التبصير في الدين»[1] عرضه للفرق، انطلاقاً من مضمون الحديث الوارد عن الرسول(ص) في خصوص انقسام أمة الإسلام إلى ثلاث وسبعين فرقة، وأن إثنتين وسبعين من هذه الفرق في النار، بينما تدخل الجنة فرقة واحدة، وهي الفرقة الناجية. فيما يتعلق بالشيعة، أو «الروافض» بتعبير الإسفراييني، نحن أمام عشرين فرقة فقط، على الشكل التالي: ثلاث للزيدية، واثنتان للكيسانية، وخمس عشرة للإمامية.

الإسفراييني مشغول بتمييز الفرقة الناجية، كما هو عنوان الكتاب، وإذا كان الأمر كذلك، فأخبار كل الفرق، دون استثناء، يجب أن تؤول إلى المصير المحدَّد سلفاً. فلا يُعقل أن تدخل النار، إلا بعد أن تكون قد

(1) أبو المظفر الإسفراييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة النجية عن الفرق الهالكين، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة الخانجي بمصر والمثنى ببغداد، 1955م.

استنفدت جهدها بالانحراف والمعصية، وهذا يعني ضرورة وجود أخبار من هذا النوع حولها. والاتجاه الرئيس لكل هذه الفرق، لا سيما الروافض منها، معروف وواضح، وليس على المؤرخ للفرق سوى ملء الفراغ بالروايات المناسبة.

1 ـ الكيسانية

نلاحظ جديداً في التقسيم العام للشيعة، فبينما توافق البغدادي مع الظاهري على الزيدية والإمامية والغلاة كفرق رئيسة للشيعة، رأى الإسفراييني حذف الغلاة واستبدالها بالكيسانية، وهكذا ارتفعت هذه الفرقة من كونها طائفة من الزيدية عند البغدادي والظاهري، إلى فرقة رئيسة عند الإسفراييني.

في تفاصيل فرقة الكيسانية لا نجد تمايزاً جوهرياً، فالمختار بن أبي عبيد الثقفي هو المؤسِّس الفعلي لهذه الفرقة، والقول بإمامة محمد بن الحنفية هو الأصل الرئيس لديها، ولكن مع الإسفراييني[1] يبدو ابن الحنفية سبَّاقاً في التفكير بقتل المختار، لمغالاته بنفسه ومذهبه، ولكن الأخير كان أسرع في المبادرة، وأقوى في الحيلة، ما دفع بالأول للتوقف عن ملاحقته. ثم إن أتباع ابن سبأ يدخلون في هذه الفرقة، بعد ظهورها وتنامي قوتها، ويحملون المختار على ادعاء النبوة[2].

وفي خصوص فرقتي الكيسانية، فإن المائز بينهما محدود، يكمن في تشخيص سبب حبس ابن الحنفية بجبل رضوى، فبينما قالت إحداهما

(1) المصدر نفسه، ص 34و35.

(2) المصدر نفسه، ص 36.

بسبب خروجه، بعد قتل الحسين(ع)، إلى يزيد بن معاوية للحصول على أمانه وقبول عطائه، ثم قصده عبدَ الملك بن مروان، تكتفي الثانية باعتبار حبسه «سراً»[1]، لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى.

هي المرة الأولى، حتى الآن، التي نتعرف فيها على فرقة أخرى للكيسانية تعتقد بسرٍّ حبس رمزها الأول، وإذا كانت الأسباب التي تسوقها الفرقة الأولى غير لائقة بابن الحنفية، فقد ظهرت فرقة جديدة على يد الإسفرايني، بإمكانها إزالة هذا القسم المشوَّه من صورة رمز الكيسانية الأول.

إذن، نحن أمام صورة جديدة للكيسانية، لم تعد فيها واحدة من فرق الإمامية، كما رأى المفيد، أو طائفة من طوائف الزيدية، كما نقل البغدادي وابن حزم، بل نحن أمام فرعٍ جديدٍ يجري الحديث عنه لأول مرة. أما ما نقله المفيد عن رفض ابن الحنفية كل ما قيل فيه في هذه الفرقة، على لسان المختار تحديداً، فقد غاب تماماً مع الإسفرايني، بعد عدم التطرُّق إليه عند البغدادي وابن حزم.

وفي خصوص أوضاع هذه الفرقة العامة، فلا إشارات مفيدة، كما لاحظنا عند المفيد، فالكيسانية ظهرت أيام المختار الثقفي، ونمت بعد انتصاراته على الأمويين، لكن الأخبار عن تطوُّر أوضاعها بعد ذلك غير معروفة، وهنا تتوقف الروايات.

في عرضه للزيدية يبدو أن الإسفرايني[2] قد أخذ اتجاها آخر لم

---

(1) المصدر نفسه، ص38

(2) المصدر نفسه، ص 33 ـ 34.

يشترك معه فيه كل من البغدادي وابن حزم، فعلى الرغم من توافقه مع البغدادي على أسماء الفرق الثلاث للزيدية وهي الجارودية، والأبترية أو البترية، والسليمانية، إلا أن الإسفرايني يدخل في تفاصيل مختلفة أثناء تقديم كل واحدة من هذه الفرق، فمحور الحديث هنا هو خلافة أبي بكر وعمر عند الزيدية، وليس بيعة الحسن(ع) لمعاوية، أو تكفير عثمان، كما لاحظنا عند البغدادي. وزيد، هنا، يبدو راضياً عن أبي بكر وعمر، لأن جده «أثنى عليهما... وقال فيهما حسناً»[1]، وبالرغم من إشارة الإسفرايني لظهور عبارة الرفض في بعض أتباع زيد بعد سماعهم موقفه من الخليفة الراشدي الأول والثاني، إلا أنه لا يتوقف عند ذلك، ويُبقي على وصفه الرئيسي لكل الشيعة بالروافض، مع إن بعض هذه الفرق، كما لاحظنا في خصوص الكيسانية، وسنلاحظ في فرق الإمامية، سابقٌ على موقف زيد، ورواج هذا المصطلح.

2 ـ الإمامية

أما عرضه لفرق الإمامية، ففيه من الاستحداث والاختلاف ما يجعله اتجاهاً منفرداً في التأريخ للفرق. فعلى الرغم من توافقه، مع من سبقه، بأن الإمامية فرقة رئيسة لدى الشيعة، إلا أنه لا يتوافق مع أحدٍ من الثلاثة المذكورين، في معظم المواد، والمسميات التي يرويها.

فقوله: إنّ الإمامية «خمس عشرة فرقة» قولٌ خاص، ذلك أن المفيد تجاوزه بعدد مضاعف تقريباً. أما البغدادي فلا نكاد نعثر على فرقٍ متعدِّدة للإمامية في رواياته، فيما ابن حزم لا يصل إلى أكثر من ثماني فرق، على أبعد فهم لرواياته. والموضوع لا ينتهي هنا، بل إن هناك

---

(1) المصدر نفسه، ص 34.

اختلافاً وتداخلاً يبعث على الحيرة، إن لم نقل التشكيك الكامل في كل الروايات. فالفرقة الأولى التي يعرضها وهي «الكاملية»[1]، لا أثر لها عند المفيد والبغدادي، أما ابن حزم فيوردها على أنها فرقة تابعة للكيسانية، مع بعض الاختلاف في التفاصيل. أما الفرقة الثانية، وهي «المحمدية»، والتي تقول «بانتظار محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب»[2]، فلا وجود لها عند المفيد، وكذلك عند البغدادي، ورأيناها، مع بعض الاختلاف، عند ابن حزم، كطائفة من طوائف الجارودية التابعة للزيدية.

وفي ما يتعلق بالفرقة الثالثة وهي «الباقرية»[3]، فلا كلام حولها عند المصادر الثلاثة السابقة، لكنها، في المضمون العام، لا تتعارض مع السياق المعتمد من قبل المفيد. ذلك لقولها إن «الإمامة كانت في أولاد علي(ع) إلى أن انتهى الأمر إلى محمد بن علي بن الحسين الباقر(ع)». لكن المفيد لا يرى ما يراه الإسفراييني من العقيدة بالانتظار، أو الحياة دون الموت للإمام الباقر(ع)، كما تقول هذه الفرقة.

مع الفرقة الرابعة «الناووسية»[4]، وقولها إن «الإمامة في أولاد علي إلى جعفر بن محمد الصادق(ع)»، نجد تقارباً مع المفيد وابن حزم، دون البغدادي، مع اختلاف في التفاصيل، كما هي العادة، وكذلك مع الفرقة الخامسة «الشميطة»[5]، حيث التقارب مع المفيد دون غيره، والكلام

---

(1) المصدر نفسه، ص 38.

(2) المصدر نفسه، ص 39.

(3) المصدر نفسه، ص 40.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه، ص 41.

نفسه في الفرقة السادسة «العمارية»[1]، والسابعة الإسماعيلية [2]، وإلى حد ما الثامنة والتاسعة، «الموسوية»[3] و«المباركية»[4]، من دون أي أثر لهذه الفرق الأخيرة عند البغدادي وابن حزم.

الفرقة العاشرة التي أوردها الإسفرايني للإمامية، هي «القطعية»[5]، حيث نراها في اسم آخر عند المفيد وهو «الواقفة». أما مع ابن حزم فتبدو الرواية متقاربة أكثر، ولكن الاسم هو «القطيعية»، بدل «القطعية». أما البغدادي، فلم يتعرض لهذه الفرقة من قريب أو بعيد.

إلى هنا يكون الإسفرايني قد قدّم عشرة فرق خالف فيها ابن حزم، فضلاً عن البغدادي باستثناء الفرقة التاسعة وبعض الثامنة. أما توافقه النسبي، والمحدود، مع الشيخ المفيد فقد شمل معظم الفرق التسع، باستثناء الأولى والثانية. وكمحصلة نهائية حتى الآن من الصعب الخروج بنتائج ثابتة ودقيقة؛ لأن الاختلاف هو السائد، والاستحداث هو الغالب، ثم إن السياق لا يساعد على التوفيق أو التوليف، ويمكن القول إننا أمام مواد تاريخية عن الفرق الإسلامية غير مستوفية شروط الاعتماد.

الفرق الخمس الأخيرة هي فرق خاصة، تماماً، بأبي مظفر الإسفرايني، ويمكن القول إنها تتعارض، بشكل كامل، مع ما يراه الشيخ المفيد ومعظم أعلام الإمامية. فهشام بن الحكم ليس صاحب فرقة عند الإمامية تحت عنوان «الهشامية»، وكذلك هشام بن سالم الجواليقي لم

---

(1) المصدر نفسه
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه، ص 42.
(5) المصدر نفسه، ص 42.

يعمد إلى تأسيس فرقة جديدة في مذهب الإمامية تحت العنوان نفسه، أي الهشامية، كما ينقل الإسفرايني[1]. ومع أن أياً من المصادر الثلاثة السابقة لم يتعرض لذلك، إلا أنه سيكون لنا كلام حول شخصية هشام ابن الحكم في الفصل الخاص بالأعلام المتكلمين.

والكلام نفسه، الذي قلناه مع الهشامين، نكرّره مع الفرقة الثالثة عشرة للإمامية عند الإسفرايني، وهي «الزرارية»[2]، وصاحبها زرارة بن أعين، والفرقة الخامسة عشرة «الشيطانية»[3]، أتباع محمد بن النعمان، الملقب بشيطان الطاق. أما الفرقة الرابعة عشرة «اليونسية»[4]، فلم تحظَ باهتمامٍ كما هو حال الفرق الأخيرة.

ما يمكن التوقف عنده في فرق الإسفرايني للشيعة هذا التوالي في ظهور الفرق، على غير العادة في المضمون والأشخاص. فمعظم الفرق، حتى الآن، كانت تتمايز في موضوع الإمامة وتشخيص الإمام، وقضايا أخرى، مثل الانتظار أو استمرار الحياة، فضلاً عن العقائد التي تتصل بأخبار أو مهام الإمام؛ لكننا في الفرق الخمس الأخيرة للاسفرايني لا نقف على أي شيء من هذا القبيل. فخصوصية كل من الهشامين تتعلق بآرائهما في «التشبيه والتجسيم»[5] لله سبحانه وتعالى، أما زرارة بن أعين فقد كانت ميزته ترتبط بصفات[6] المولى (عز وجل) لناحية العلم

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص 43.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه، ص 42.
(6) المصدر نفسه.

والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر، وكذلك الحال مع محمد بن علي النعمان، ويونس بن عبد الرحمن القمي.

وإذا كانت هذه هي ميزة الفرق الخمس، مع انفرادٍ واضح للإسفراييني في رواياتها، فيمكن استنتاج أن ذلك مؤشر على تبلور معيار جديد في تسمية الفرق، يكمن في عقيدة مجموعة من المتكلمين المختلفين حول الصفات والأسماء الخاصة بالمولى (عز وجل)، وأن هذا لا يعني ظهور جماعات، تضم مناصرين وأتباع، بقدر ما يعني ظهور أفكار مختلفة لشخصيات مؤثرة ومشهورة. أما الكلام عن المناصرين والأتباع، وأعدادهم، وأماكن تواجدهم، وتطوُّر أوضاعهم، فلم يعد أمراً واقعاً، إِنها أفكار أُطلق على أصحابها أنهم أصحاب فرق، كما يطلق على المفكرين البارزين بأنهم أصحاب مدارس في عصرنا الحاضر، ولا يعني ذلك ما تعنيه عبارة «الفرقة» في التاريخ الإسلامي، كما هو مألوف.

3 ـ مقاربة إجمالية

بعد عرضه للفرق الشيعية، ينقل الإسفراييني خبر تبادل الزيدية والإمامية التكفير، وأن العداوة قائمة ومستمرة، ثم يستدرك بقوله «والكيسانية يعدون في الإمامية»[1]، وهذا ما يتعارض مع ما بدأه في الحديث عن الأقسام الرئيسة للشيعة، حيث اعتبر الكيسانية ثالث ثلاثة، إلى جانب الزيدية والإمامية، وهذا أمرٌ يثير الحيرة في تصنيف الفرق وتقديمها.

ثم يعرض العقائد المشتركة بين كل هذه الفرق، متوقفاً عند إيمانهم بوجود نقص في القرآن، وعدم إمكان الاعتماد على الأخبار المروية عن الرسول، وبالتالي الاعتقاد بالشريعة الإسلامية؛ لأنهم ينتظرون المهدي،

(1) المصدر نفسه، ص 43.

ويبرِّر ذلك بأن مقصود هذه الفرق هو التوسُّع «في استحلال المحرمات الشرعية»[1]، ليس إلا. أما مقالات الكثيرين منهم، فليست سوى مظاهر لما «كانوا يضمرونه من الإلحاد»[2].

وينهي كلامه بحوارٍ جرى بين الروافض والجاحظ، وهم يطلبون منه أن يصنّف لهم كتاباً يتمسكون به، والجاحظ لا يرى لهم شبهة تساعده على ذلك، سوى نسبة كل ما يقولونه إلى جعفر بن محمد الصادق(ع)، وهكذا التزم الروافض بنصيحة الجاحظ، وأخذوا ينسبون كل أحاديثهم ومقالاتهم الخاصة للإمام الصادق(ع)، من دون أن يكون لهذا الإمام أي علاقة بما يقولون أو يعتقدون»[3].

بهذه الصورة قدَّم الإسفرايني خصومه في الكلام، فبدوا مختلفين على أمور وهمية، حتى إذا اتفقوا على شيء، فهو من قبيل القناعات التي تكرِّس خروجهم على الإسلام، ومخالفتهم لأهل الجماعة. لقد كان اختلافهم كاتفاقهم، خيالاً لا يستقر على حال، ومعلومات لا تستند إلى واقع، وتاريخاً في مهب التشكيك والارتباك.

مرة رابعة، بعد المفيد والبغدادي وابن حزم، نترك متكلماً إسلامياً أرّخ للفرق، وفي حوزتنا أسئلة في حجم المعلومات التي يوردها، وفرضيات لا تكاد تصل إلى نتائج ثابتة. إننا ندعم قناعاتنا السابقة بصعوبة الاعتماد على المواد التاريخية التي يعرضونها، أكثر بكثير، مما نضيف إلى معلوماتنا السابقة عن هذه الفرق، وهذه هي المعضلة مع الكتابة التاريخية لدى المتكلمين.

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص 45.

(3) المصدر نفسه.

II ـ فرق أبي الفتح الشهرستاني

مع الشهرستاني[1] (ت 548هـ)، يتطور الحديث عن الفرق بما يتلاءَم مع تزايد التصنيف في هذا المجال من جهة، وتنامي التفكير الكلامي من جهة أخرى.

في التقسيم الرئيس لفرق الشيعة يرى الشهرستاني خمس فرق: كيسانية، وزيدية، وإمامية، وغلاة، وإسماعيلية. وهذا تقسيم جديد لم نجده في المصادر الأربعة السابقة. وعندما نتوقف عند هذا التقسيم، وغيره، لا ننقل تصنيفاً عقلياً مجرّداً، خالياً من المواد التاريخية، ففي كل تقسيم شبكة علاقات، ومنظومة مشتركات، تنطوي على معطيات تاريخية، كما تتضمن مقولات كلامية، فهو، إذن، ليس من قبيل الأحكام فحسب، بل من قبيل الوقائع والحوادث أيضاً. من هنا فالاختلاف حوله ليس اختلافاً عقلياً مجرَّداً فحسب، بل اختلافاً في إثبات الأخبار وتفسير الروايات أيضاً، وهو قضية تاريخية بلا جدال.

والاختلاف، هنا، يكمن في تصنيف الإسماعيلية، كفرقة رئيسة لأول مرة في المصادر التي بين أيدينا، أما القول بالكيسانية كفرقة رئيسة فقد نقله، كما رأينا، أبو المظفر الإسفرايني، والفرق الثلاث الباقية موجودة، كفرق رئيسة، في أغلب المصادر.

في الحديث عن مشتركات الشيعة، نلاحظ تقارباً بين الشهرستاني

---

(1) الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.

والمفيد، وهذا أمرٌ مجدٍ، «ويجمعهم القول بوجوب التعيين، والتنصيص، وثبوت عصمة الأئمة»[1]، لكن اعتبار الزيدية في هذا الإجماع لا يدعمه صمت المفيد عن الزيدية في كتابه «الفصول المختارة». أما القول بأن «بعضهم يميل إلى الاعتزال، وبعضهم إلى السنة، وبعضهم إلى التشبيه»، فهو كلامٌ خاص للشهرستاني لم يُنقَل ما يماثله، أو يعنيه، في المصادر المعتمدة لدينا، ما يرجّح القول بأنه حصيلة اجتهاد عند الشهرستاني لبعض الروايات التاريخية، أكثر من كونه تحقيقاً فيها.

1 ـ الكيسانية

الشهرستاني هو المصدر الثاني الذي توقف عند مفردة الكيسانية بعد المفيد، ولكنه اختلف عنه عندما اعتبر كيسان «مولى أمير المؤمنين علي(ع) وقيل: تلميذ للسيد محمد بن الحنفية»[2]، وهذا ما لم يعتمده المفيد، بل ذهب في العبارة إلى المختار، دون غيره.

كذلك يمكن القول: من إن الشهرستاني هو المؤرخ الوحيد، بين المصادر المعتمدة لدينا، الذي قدَّم مادة كلامية واضحة وتقليدية حول العقائد الرئيسة لهذه الفرقة، لا سيما في ما يتعلق بحقيقة الدين والتأويل والقيامة. وبالرغم من نقده المبطَّن، وباستخفاف أحياناً، إلا أنه قدَّم نصاً متماسكاً بعض الشيء، على محدوديته.

علاقة المختار بالكيسانية تبدو مع الشهرستاني أكثر توازناً، ولكنه

(1) المصدر نفسه، ج1، ص 145.

(2) المصدر نفسه.

يذهب بعيداً عندما يرى أن «المختارية»[1] فرقة من فرق الكيسانية، أما المعلومات التي يوردها عن سلوك المختار فهي مألوفة في المصادر السابقة، مع بعض الاختلافات المحدودة، وقد توقف عند موقف ابن الحنفية منه، لدى وقوفه على مغالاته به، حيث «تبرأ منه»[2]، على حد تعبير الشهرستاني، وهذا ما يتوافق مع ما أورده المفيد، دون غيره، ولكن بشكل أوضح وأقوى.

«الهاشمية»[3] مصطلح، أو اسم، جديد لإحدى الفرق في الإسلام، صاغه الشهرستاني على ما يبدو، وهو اسمٌ للفرقة الثانية عند الكيسانية بعد «المختارية، المعنيون بهذه الفرقة هم «أتباع أبي هاشم بن محمد بن الحنفية»، الذين أقروا بوفاة محمد بن الحنفية، وبالتالي انتقال الإمامة إلى ابنه أبي هاشم، بعد أن «أفضى إليه بأسرار العلوم»، وبيّن له «مناهج تطبيق الآفاق على الأنفس، وتقدير التنزيل على التأويل، وتصوير الظاهر على الباطن»، وغير ذلك من العلوم الضرورية للإمام الجديد. وهذا انفراد جديد للشهرستاني، حيث جرت العادة، في المصادر السابقة، الحديث عن استمرار حياة ابن الحنفية في جبل رضوى، وحراسة الأسد والنمر له، وغير ذلك. إنها المرة الأولى التي نعثر فيها على فرقة كيسانية تؤمن بوفاة رمزها الأول.

بعد أبي هاشم افترقت «الهاشمية» إلى «خمس فرق، واختلفت بشكل رئيس حول شخص الإمام بعد أبي هاشم، ومن بين هذه الفرق

---

(1) المصدر نفسه، ص 146 ـ 147.
(2) المصدر نفسه، ص 146.
(3) المصدر نفسه، ص 149.

الخمس ستتشكل نواة الدعوة العباسية، عبر إحدى الفرق التي قالت «إن أبا هاشم مات منصرفاً من الشام بأرض الشراة، وأوصى إلى محمد بن علي بن عبد الله بن عباس»[1].

سبع فرق للكيسانية، أكبر عدد وصل إليه الشهرستاني، مقارنةً بالمصادر المعتمدة في هذه الدراسة. والملاحظة الرئيسة هنا كيف تسنى لهذا المتكلم، الذي كتب مصنَّفه في القرن السادس الهجري، من الحصول على معلومات لم تظهر لدى أسلافه الأربعة السابقين الذين صنَّف أحدهم، وهو الشيخ المفيد، كتابه قبل قرابة قرن ونصف على تصنيف الشهرستاني، فيما كان الباقون قد صنفوا كتبهم، قبل قرن منه. الجميع لم يعلن أكثر رواة أخباره، لا سيما في هذا الموضوع، فكيف نقلوا موادهم، وكيف ينبغي لنا أن نتعامل مع هذه المواد؟

2 ـ الزيدية

تبدو الزيدية مع الشهرستاني أكثر وضوحاً، وأقوى تماسكاً، مما هي عند المصادر السابقة، فالمحور الرئيس هنا زيد بن علي، والأخبار تتصل دائماً بزيد. وبالرغم من ظهور انقسام لهذه الفرقة «جارودية وسليمانية وبترية»[2]، إلا أنها لا تشكل جوهر الزيدية، كما بدت مع ابن حزم والإسفرايني، وكذلك البغدادي، فالحديث عن هذا الانقسام، تمّ على هامش المضمون، وفي نهايته. أما الفكرة الرئيسة للزيدية، الخاصة بالإمامة، فهي قائمة في أولاد فاطمة(ع)، عندما يكون أيّ منهم «عالم

(1) المصدر نفسه، ص 149 ـ 150.

(2) المصدر نفسه، ص 156.

زاهد شجاع سخي، خرج بالإمامة، يكون إماماً واجب الطاعة»[1]. يؤكد الشهرستاني ما ذهب إليه الإسفراييني من أن تسمية الشيعة في الكوفة بالرافضة تعود إلى رفض هؤلاء لمقالة زيد بصحة خلافة أبي بكر وعمر، وبالتالي عدم استعداده للبراءَة منهما.

يمكن القول إن معظم المادة التي نقلها كل من ابن حزم، والإسفراييني، والبغدادي، بخصوص الزيدية مختلفة عن ما نراه عند الشهرستاني، وإن كانت روايات هؤلاء الثلاثة مختلفة في ما بينها أيضاً. فالحصيلة هي أننا أمام أربعة عروض متباينة، إلى حد كبير، عن مذهب لم يكن مغموراً إلى هذا الحد في الإسلام. انطلاقاً مما تقدَّم يبدو التعويل على هذا النوع من المصادر، للتعرُّف على الفرق في الإسلام، أمراً ينطوي على مجازفة.

أخيراً نشير إلى إفادة الشهرستاني بأماكن انتشار الزيدية، كما يلقي الضوء على مخالفتهم لبني أعمامهم، من الموسوية، في مسائل الأصول، وأخيراً التطوُّر الذي طرأ على عقيدتها في ما يخص إمامة المفضول، وبالتالي عودتها عن ذلك، وأنها «طعنت في الصحابة طعن الإمامية»[2].

هذا نوع جديد من المواد التاريخية حول الفرق يمكن الإفادة منه، وأهم ما فيه هو تضمنه أخبار وتطوُّرات قابلة للاستنباط، أو الاستنتاج، في التأريخ، وهذا ما كنا نفتقر إليه دائماً في الصور المقدَّمة عن الفرق في المصادر السابقة، فقد بدت جامدة حيناً، ومركبة حيناً آخر، ومقطَّعة

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص 156.

الأوصال في غالب الأحيان، فالمتكلمون عندما يعرضون أخبار الفرق لا يرون فيها سوى مقولاتها الباطلة، حقاً أو وهماً، إن كانت للخصوم، أو مقولاتها الصحيحة دائماً إن كانت للأتباع، إنهم يقوِّمون الفرقة ولا يروونها.

3 ـ الإمامية

حظيت الإمامية بمادة وفيرة، ومفيدة، في كتاب «الملل والنحل» للشهرستاني، ويمكن القول إنها الأكثر توازناً، مقارنة ببعض المصادر السابقة. وهناك الكثير من المشتركات بينها وبين المادة التي قدمها الشيخ المفيد على صغر حجم الأخيرة، من دون أن يعني ذلك خلوّ مادة الشهرستاني من عناصر الضعف التي سنحاول تسليط الضوء على بعضها.

في تقديمه للإمامية يبدو الشهرستاني، عارفاً بأصولها، محيطاً بدقائق عقيدتها، فيعرض شروط النص على الإمام، وأهمية الإمامة، وأحوال النص على الإمام علي(ع)، ومعاني نص الغدير، ثم لا يلبث أن يدخل في اتهام الإمامية بالوقيعة «في كبار الصحابة طعناً وتكفيراً»[1]، قبل أن يتولَّى الدفاع عن الصحابة في مداخلة تنتهي إلى اعتبار كل ما تقوله الإمامية، في هذا المجال، تحت عنوان «أكاذيب الروافض»[2].

بعد ذلك يباشر عرض مقولات الإمامية، بطريقة التفنيد، دون الوصف، مع المحافظة على دقة الكثير من المعلومات التي يوردها، «ثم

---

(1) المصدر نفسه، ص 164.

(2) المصدر نفسه، ص 165.

إن الإمامية لم يثبتوا في تعيين الأئمة، بعد الحسن والحسين وعلي بن الحسين(ع)، على رأي واحد»[1]، وإنّ الاختلافات في ما بينها تتجاوز كل الاختلافات بين كل الفرق، «حتى قال بعضهم إن نيفاً وسبعين فرقة، من الفرق المذكورة في الخبر، هو في الشيعة خاصة»[2]، بعد ذلك ينقل اتفاق الإمامية على الإمامة حتى جعفر الصادق(ع).

هذا النوع من المقاربة للإمامية غير موجود في نصوص البغدادي وابن حزم والإسفرايني، ولكنه في اتجاهه وغايته يروم كشف المثالب، أو النواحي التي يراها ضعيفة، مع سعي للمحافظة على الدقة. وإذا قارناه بالمفيد فهو في الاتجاه المعاكس، فالعبارة هناك تأخذ منحى الاستقرار في أحوال المذهب، وصياغة المفردات الإيجابية، من قبيل «ثم لم تزل الإمامية على القول بنظام الإمامة»، والابتعاد عن تقدير حجم الاختلافات، بخلاف الشهرستاني.

بعد الإمام الصادق(ع) يورد الشهرستاني الاختلاف في تعيين الإمام اللاحق، حيث تولّد عن ذلك ظهور أربع فرق، ادعت كل واحدة إمامة أحد أبناء الصادق الأربعة، وهم محمد وعبد الله وموسى وإسماعيل. إلى هنا المعلومات مقبولة ومتقاربة مع نص المفيد، لكن ثمة معلومات إضافية ترتبط بتداعيات هذه الفرق لاحقاً، لا يبدو أنها تتصف بدقة سابقاتها. «وكانوا في الأول على مذهب أئمتهم في الأصول، ثم لما اختلفت الروايات عن أئمتهم، وتمادى الزمان، اختارت كل فرقة طريقها. وصارت الإمامية بعضها معتزلة، إما وعيدية، وإما تفضيلية،

---

(1) المصدر نفسه، ص 166.

(2) المصدر نفسه.

وبعضها أخبارية، إما مشبهة وإما سلفية، ومن ضل عن الطريق، وتاه، لم يبالِ الله به في أي وادٍ هلك»[1].

يمكن اعتبار هذه الفقرة أول مادة من نوعها يقدمها الشهرستاني، في الرواية عن فرق الشيعة، تتصف بالغموض، إن لم نقل بعدم الدقة. فهذا الانقسام الهائل لا يمكن إثباته بهذه الطريقة الإجمالية، وهذا التنوُّع الكبير في الفرق لا يستقيم، من دون أسماء أعلام، ووقائع، وأعداد، وأماكن، وتطوُّرات، إنها أخبار ذات أهمية عالية، لا يمكن عرضها بهذه الطريقة الخاطفة والسريعة، خالية من التفاصيل.

هذا النوع من المقاربات في مثل هذه الأخبار غير مألوف في منهج الشهرستاني. وإذا كان المقصود ما كان عليه بعض أعلام الكلام الشيعة، كهشام بن الحكم، أو هشام بن سالم الجواليقي، أو زرارة بن أعين، ومحمد بن علي بن النعمان، فإن الشهرستاني يكون قد غيَّب مادة ضروريةً، فضلاً عن كونه اعتمد على حقائق قابلة للتفنيد.

ثم ماذا جرى لهذه الفرق، التي يمكن اعتبارها ست فرق، بلحاظ الصفة العامة لكل ما أورده الشهرستاني في هذا الشأن. وإذا كنا في سياق تعداد الفرق، وتوقفنا عند معظمها في الوصف والتصنيف، فما بالنا نعرض عن ذلك، ونكتفي بالعنوان عن المضمون، وبالتلميح عن التصريح.

ليست محاكمة لمصنف الشهرستاني، بقدر ما هي أَسئلة تولدت في الذهن بعد الاطلاع على مواده، المتقدِّمة في الوضوح والدقة، مقارنةً

---

(1) المصدر نفسه.

ببعض أسلافه. ونحن، في النهاية، نبحث عن القيمة التاريخية للمواد ذات الطابع التاريخي التي يقدمها المتكلمون، وبالإمكان اعتبار هذه الفقرة من المواد التي تصعب الإفادة منها، بشكل مباشر، دون مواد أخرى، داعمة في هذا الاتجاه، ومستوفية الشروط.

يعود الشهرستاني، بعد الإشارة إلى الخلافات حول الإمامة بعد جعفر الصادق، إلى القول بفرقة «الواقفية»، وهم «أصحاب أبي جعفر محمد بن علي الباقر(ع)، وابنه جعفر الصادق(ع)، قالوا بإمامتهما، وإمامة والدهما زين العابدين(ع)، إلا أن منهم من توقف على واحدٍ منهما»[1]، ولكن هذا الاسم يظهر عند المفيد[2] مع وفاة الإمام موسى بن جعفر(ع)، وليس مع الإمامين السابقين. نعم هناك كلام من هذا القبيل للإسفرايني، حيث يتحدث عن فرقة اسمها «الباقرية»[3]، وهي الفرقة الثالثة للإمامية عنده؛ ويبدو أن عدم استقرار هذه الفرقة على واحدٍ من الإمامين، يوحي بضعف المعلومات أكثر من تعدُّد الفرقة، إلا إذا اعتبرنا مصطلح «الواقفة»، هو تعبير وصفي، أكثر منه اصطلاحاً أو اسماً خاصاً.

بعد ذلك يدخل الشهرستاني في عملية تعريف بالإمام الصادق(ع)، أعقبها سعي حثيث للفصل بين حقيقة مواقف الإمام من جهة، وما أشاعته الإمامية حوله وحول الأئمة من آبائه وأحفاده من جهة أخرى. والتدقيق في ما نسبه إليه، من عزوفٍ عن الإمامة، وعدم منازعته أحداً في الخلافة، وبراءَته مما كان يُنسب إليه، لا سيما في ما يتعلق بالرافضة؛

(1) المصدر نفسه، ص 166.

(2) المفيد، **الفصول المختارة**، ص 253.

(3) الإسفرايني، **التبصير في الدين**، ص 39.

كل ذلك يحتاج إلى تحقيق، لسنا في صدده هنا، لكن من الملاحظ أن هذا النوع من الفصل بين آراء الشيعة في الصادق(ع)، وما يراه الصادق لنفسه، جدير بالتأمل، لكونه فريداً بين مصادر الفرق التي اعتمدناها، من دون أن ننفي وجود ذلك في المصادر التقليدية العامة.

في عرضه لفرقة «الناووسية»، وهي الفرقة التي أقرَّ بوجودها كل من المفيد وابن حزم والإسفراييني، يرى الشهرستاني أن الاسم يعود إلى «أتباع رجل يقال له ناووس»[1]، فيما رأى المفيد أن الرجل هو «من أهل البصرة يقال له عبد الله بن ناووس»، وابن حزم روى أنهم «أصحاب بن ناووس المصري». أما الإسفراييني فذكر أنه «رجل من أهل البصرة كان ينسب إلى ناووس كان هناك»، والمصادر الأربعة تتفق على أن هذه الفرقة تؤمن بأن الصادق(ع) هو القائم المهدي الذي سيملأ الأرض قسطاً وعدلاً. وهذا من الحالات المحدودة في التأريخ للفرق الإسلامية. ويمكن اعتماد الكلام نفسه، مع بعض الاختلاف في التفاصيل، في ما يتعلق بفرقة «الفطحية»[2]، ولكن بين المفيد والشهرستاني، دون ابن حزم والإسفراييني.

أما الفرق المتبقية للإمامية، فقد اقتصر الشهرستاني على «الموسوية»[3] التي قالت بإمامة موسى بن جعفر(ع)، ثم أورد اختلاف الشيعة بعد وفاته، فكانت فرقة «القطعية»[4] التي أقرت موته وقطعت

---

(1) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج1، ص 167.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص 168.
(4) المصدر نفسه، ص 170.

به، أما فرقة «الواقفية»[1] فتوقفت عنده، واعتقدت بخروجه بعد الغيبة.

بعد ذلك يورد الشهرستاني أسماء الأئمة الاثنا عشر عند الإمامية[2]، كما تعتقد على الدقة، ثم يشرع في تحديد الفرق التي ظهرت بعد وفاة الإمام موسى الكاظم، فالبعض من الشيعة «قال بإمامة أحمد بن موسى بن جعفر دون أخيه علي الرضا»[3]. وبعد وفاة الإمام الرضا، هناك من لم يعترف بإمامة «محمد بن علي، إذ مات أبوه وهو صغير غير مستحق للإمامة»[4]. وبعد موت الإمام محمد بن علي، اعتقد قوم «بإمامة موسى بن محمد»، وقوم «بإمامة علي بن محمد»، ولما توفي علي بن محمد، اختلف الشيعة على الإمامة، فقال قوم «بإمامة جعفر بن علي»، فيما ذهب قوم واعتقدوا «بإمامة الحسن بن علي».

ويلاحظ الشهرستاني أن الشيعة مالت نحو جعفر بن علي، أخ الخليفة المتوفي، دون ابنه الملقب بالحسن العسكري، ويقول أيضاً أنه قد توافرت لجعفر هذا ظروف عديدة أسهمت في تفوقه على العسكري، منها دعمه من قبل «علي بن فلان الطاحن»[5]، و«فارس بن حاتم بن ماهويه»[6]، وأن الحسن لم يتجاوز امتحان امتلاكه للعلم بنجاح، وأن أمر جعفر قوي بعد موت الحسن، الذي مات بلا خلف، «وحاز جعفر

---

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص 171.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه.
(6) المصدر نفسه، ص 172.

ميراث الحسن بعد دعوى ادعاها عليه»، وتسبب ذلك كله بتشتت أتباع الإمام الحسن(ع)، «وتفرقوا أصنافاً كثيرة»[1]، على حد تعبير الشهرستاني.

ويضيف الشهرستاني أنه قد رجع إلى إمامة جعفر بن علي(ع) كثيرٌ من الشيعة، وعلى رأسهم «الحسن بن علي بن فضال، وهو من أجلّ أصحابهم وفقهائهم، كثير الفقه والحديث»[2]. وبعد وفاة جعفر، قال قوم «بإمامة علي بن جعفر(ع)»[3]، ثم يعود للذين قالوا بإمامة الحسن(ع)، فينقل افتراقهم بعد موته إلى «إحدى عشرة فرقة، وليس لهم ألقاب مشهورة»[4].

وباستثناء بعض الأخبار المحدودة الخاصة بالإمام الثاني عشر التي نقلها ابن حزم والإسفراييني، يمكن القول: إن المصادر السابقة، دون المفيد، لم تذكر ما نقله الشهرستاني في خصوص فرق الأئمة الخمسة الأخيرة عند الإمامية.

أما الشيخ المفيد، فقد نقل كما رأينا، بعض هذه الفرق التي ذكرها الشهرستاني، لكنه لم ينقل شيئاً مما رواه بخصوص أوضاع الإمام الحسن العسكري مع جعفر بن علي، لا سيما في ما يتعلق بتفوق الثاني على الأول في عدد الأتباع، أو رجوع بعض أتباع الإمام العسكري(ع)، بعد وفاته، إلى فرقة جعفر بن علي. لقد قدَّم الشهرستاني معلومات جديدة، وأرفقها

---

(1) المصدر نفسه، ص 173.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.

بمؤشرات تستحق الاهتمام والتأمل، لا سيما في ما يتعلق بمواقف الأعلام المذكورة أسماؤهم كعلي بن فلان الطاحن، وفارس بن حاتم بن ماهويه، وأبرزهم الحسن بن علي بن فضال، ونحن هنا نعطي نقطة إيجابية للشهرستاني في طريقة تقديمه للأخبار، ولا يعني ذلك موافقته أو معارضته، فالمقاربة هنا منهجية تاريخية، وليست محاججة كلامية.

وما يتعين ذكره أن عدد الفرق التي رواها المفيد تتجاوز تلك التي رواها الشهرستاني، لا سيما بعد وفاة الإمام العسكري(ع)، والتفاصيل التي أوردها صاحب «الفصول المختارة»، تتوغل في زوايا الاختلاف حول المهدي، وهذا ما لم يشر إليه الشهرستاني، بل اكتفى بعبارة إجمالية لا تفيد اتجاهاً محدداً.

ويختم الشهرستاني كلامه عن فرق الإمامية بالكثير من الاستغراب، وبعض العبارات التي تقلِّل من مستوى التفكير عند هذه الفرقة، ثم يحكم عليها بأنها تاهت في مسالك التعدُّد والتشرذم، فتمسكت «بالعدلية في الأصول»[1]، ثم اعتقدت «بالمشبهة في الصفات»[2]، ولم تتوانَ عن تكفير بعضها، ويتعجب أخيراً من قول هذه الفرق بإمامة المنتظر «مع هذا الاختلاف العظيم»[3].

إن المقارنة الإجمالية بين ما قدمه المفيد وما قدمه الشهرستاني، تفضي إلى القول بأن معرفة الشهرستاني بالإمامية محدودة، على أهميتها، وإلا لما كان دخل في هذا المسلسل الطويل من الاستغراب

---

(1) المصدر نفسه، ص 175.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.

والتعجب. قد نوافق المفيد وقد لا نوافقه؛ لكننا عندما ندقق في المعطيات التي يقدِّمها، يتملّكنا شعور بوجود ناظم قوي لكل ما لديه من أصول أو عقائد، وإن غياب هذا الناظم لن يمكن المطلع على فرق الإمامية من الخروج بتصورات واضحة عن هذا العدد الهائل من الفرق. ليست شطحات عقلية، إذن، كما توحي به عبارات الشهرستاني، أو حالة من التيه، كما حاول أن يصوِّر أحوال هذه الفرقة المتجذرة في التاريخ؛ لكنها المعطيات التاريخية الضرورية المفقودة، والمقاربات الواقعية المغيّبة، تفعل فعلها. وهذا ما يتعين علينا التزود به عند النظر إلى كل ما في هذا العالم من عقائد وقناعات وجودية.

4 ـ الإسماعيلية

ربما يكون الشهرستاني أحد مؤرخي الفرق الإسلامية الذين اهتموا بالإسماعيلية، وأعطوها حجمها اللائق بها في التاريخ، فالشيخ المفيد، وبالرغم من إشارته إلى هذه الفرقة، إلا أنه ذكر ذلك على نحوٍ عابر، وأعطاها ما أعطى غيرها من الفرق الإمامية المنقرضة. وإذا كان الشيخ المفيد لم يذكر الزيدية، ضمن فرق الإمامية، واعتبرنا ذلك نوعاً من الغموض في السياق والمنهج، فإن الأمر يتكرَّر هنا على نحوٍ واضحٍ أكثر، ذلك أن المفيد اكتفى بأصل مقالة الإسماعيلية، دون أي إشارة لأوضاعها وأحوالها، وهذا نوع من التغييب للفرقة الأكثر تأثيراً في مجرى التاريخ الشيعي الثوري والسياسي والفكري. وإذا كان الشهرستاني لم يتوسَّع كثيراً في هذا المجال، إلا أنه قدَّم ما يشبه الإطار العام لهذه الفرقة، عندما اعتبرها إحدى الفرق الشيعية الرئيسية الخمس، وهذه إشارة بالغة الأهمية في هذا الاتجاه. أما تجاهل كل من البغدادي وابن

حزم والإسفرايني، فهو من باب غموض هذه الفرقة لديهم، إن لم نقل شكلاً من أشكال التقويم السلبي لها.

يستخدم الشهرستاني اسم «الواقفية»[1] لهذه الفرقة، وهذا ما يتعارض مع ما ذكره المفيد لهذا الاسم، حيث خصّ به الفرقة التي توقفت عند الإمام موسى الكاظم(ع)، وهو الإمام التالي للإمام جعفر الصادق(ع). وفي ما يتعلق بالأساس الأول للفرقة، أي إسماعيل بن جعفر، فهناك توافق بين المصدرين، كذلك في الأساس الثاني للفرقة، وبالتالي اعتبار محمد بن إسماعيل هو الإمام نظراً لوفاة أبيه إسماعيل، والاسم واحد لهذه الفرقة أي «المباركية»[2].

يختم الشهرستاني تعريفه للإسماعيلية بقوله: «والإسماعيلية المشهورة في الفرق هم الباطنية التعليمية الذين لهم مقالة مفردة»، وهذه إشارة مفيدة لاستيعاب مواد تاريخية هائلة حول الإسماعيلية في مختلف الميادين الفكرية والثورية والسياسية. بهذه الطريقة يمكن البحث عن الصلة التي تربط هذه الفرقة بالقرامطة والفاطميين، وغيرهم من الفرق الباطنية والسرية في العصر العباسي المتأخر، وما بعده.

ما يمكن التوقف عنده في خصوص نصِّ الشهرستاني عن الإسماعيلية أنه لم يجعلها ضمن غلاة الفرق الشيعية، بالرغم من انطوائها على أفكار، وقيامها بأحداث، تقربها من ذلك. لقد أخرج الشهرستاني الإسماعيلية من الغموض الذي وضعت نفسها فيه، كما قدم بعض التعويض عن إهمال بعض مؤرخي الفرق لها.

---

(1) المصدر نفسه، ص 70.

(2) المصدر نفسه، ص 71؛ والمفيد، **الفصول المختارة**، ص 248.

5 ـ مقاربة إجمالية

لقد أعلن الشهرستاني، في بداية تأريخه للفرق، الشرط الذي أخذه على نفسه بأن يورد «مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم، من غير تعصُّب لهم، ولا كسر عليهم، دون أن أبين صحيحه من فاسده»[1]. وهذا الكلام بنفسه يعتبر مؤشراً على وجود وعي متقدم للمهمة التي هو في صددها، وهذا أمرٌ نادر في الأدبيات التاريخية في تلك الفترة، ويكفي القول: إن الشهرستاني، في كتابه القيم هذا، لم يستهدف ما استهدفه الكثيرون ممن زاولوا هذه المهمة، ومن هؤلاء أصحاب المصادر الأربعة الذين عرضنا موادهم. فقد شعرنا أن هؤلاء وبشكل دائم، كانوا في واحدة من حالتين: إما الدفاع عن مذاهبهم، أو نقض المذاهب الأخرى، ولم يكونوا في وقت من الأوقات ناقلي معارف تاريخية متوازنة أو حيادية، بل لم يدَّعوا ذلك أصلاً، كما هو حال الشهرستاني الذي ادعى ذلك.

وقد حاول الشهرستاني ترك مهمة التمييز بين الحق والباطل للقراء، من دون مساعدة أو توجيه، واعتبر أنه «لا يخفى على الأفهام الذكية في مدارج الدلائل العقلية لمحات الحق ونفحات الباطل»[2]. وإذا كان صُعب عليه الالتزام بهذه الطريقة، كما رأينا في بعض المواد التي قدمها بخصوص فرق الشيعة، إلا أننا لمسنا شيئاً من هذا القبيل في كثير من المواد التي قدمها. وحسْبُه ريادةً أنه اعتبر هذا النوع من الكلام فضيلة علمية، فيما كان يغرق آخرون في نوع آخر من الفضائل التي تتصل بالوفاء للمذهب والدفاع عنه، أكثر من أي شيء آخر.

(1) المصدر نفسه، ص 6.

(2) المصدر نفسه، ص 7.

III ـ فرق نصير الدين الطوسي

توخياً للفائدة العلمية، وبما أن الموضوع يخص الشيعة، فقد رأينا من المناسب إنهاء الكلام في هذا الفصل مع فرق نصير الدين الطوسي (ت 672هـ)، في كتابه «تلخيص المحصَّل»[1]. وإذا كنا قد بدأنا مع متكلم شيعي عن فرق الشيعة، فمن المفيد الانتهاء مع متكلم شيعي أيضاً، للوقوف على تطوُّرات التأريخ للفرق، بعد أكثر من قرنين ونصف من الزمان. وهي الفترة التي تفصل المفيد عن الطوسي.

بداية نلاحظ الفارق بين ما اعتبره كل من المفيد والطوسي فرقاً رئيسة، فالشيخ المفيد اعتبر الكيسانية واحدة من فرق الإمامية، بينما اعتبرها الطوسي فرقة رئيسة، بموازاة الإمامية والزيدية والغلاة. أما الزيدية التي لم يأتِ المفيد على ذكرها، فقد اعتبرها الطوسي فرقة رئيسة كما أشرنا. وسنلاحظ أن المادة التي قدمها الطوسي سوف تتركز على الكيسانية والزيدية، دون غيرهما.

1 ـ الكيسانية

إن التدقيق في المعطيات التي يقدمها الطوسي حول هذه الفرقة يأخذنا إلى الشهرستاني وطريقته في عرض الكيسانية، فالنص متقارب إلى حد التماثل، والاختلاف واضح بين الطوسي وبين المفيد. فالكيسانية لا توصف بأنها شاذة عن الحق من فرق الإمامية، كما نقل

---

(1) الطوسي، **تلخيص المحصّل**، دار الأضواء، بيروت، 1985.

المفيد، وكيسان هو مولى أمير المؤمنين على الأرجح[1]، وليس كما رجّح المفيد أنه اسم للمختار، والمختار الثقفي مرَّ بمذاهب عديدة، قبل أن يعتقد بإمامة ابن الحنفية، فكان «خارجياً أولاً، زيدياً ثانياً، شيعياً ثالثاً، متنبياً رابعاً»[2].

ويضيف الطوسي على الشهرستاني فرقة «الحيانية»[3]، التابعة لحيان بن زيد السراج. وهذا ما لم نجده عند المفيد، ولا غيره من المصادر المعتمدة في هذه الدراسة. أما ما ذكره الشهرستاني عن فرقة المختارية والهاشمية، فلا أثر له عند الطوسي.

لا ندري سبب هذا الاهتمام بالكيسانية عند الطوسي، بحيث تجاوزت مادته ما قدمه الشهرستاني، فضلاً عن المفيد وبقية المصادر، إذا ما تذكرنا أن هذه الفرقة لم يعد لها حضور أو شأن، كما أشار المفيد، وكما نستوحي من مصادر التاريخ العام. أما التفاصيل الأخرى حول الكيسانية، لا سيما في ما يتعلق بمصير محمد بن الحنفية، فهي أقرب إلى ما ورد عند الإسفرايني، في حين أن المفيد لم يتطرق إليها مطلقاً.

لقد أعلن الطوسي بعد عرض الروايات الخاصة بمصير محمد بن الحنفية أن «في هذه الروايات تفاوتٌ كثير، يعلم ذلك مما رواه الأصحاب، بلا خلاف بينهم»، وهذه ملاحظة تمثَّلت للطوسي الذي تسنَّى له الوقوف على الكثير من مصادر الفرق. ويكفينا أن نؤيد ما ذهب إليه كي نضيف دليلاً، من المتكلمين أنفسهم، على اختلاف المواد التاريخية الخاصة بالفرق.

---

(1) المصدر نفسه، ص 413.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

اعتقد الطوسي أن الرواية التي تقول بوفاة ابن الحنفية، وهو في طريقه إلى اليمن، تحتاج إلى «نظر»[1]، والسبب عنده «لأنه كان عند وفاته بالمدينة»[2]، من دون أن يدعم كلامه برواية واضحة.

تجدر الإشارة إلى أن الطوسي لم يتعرض لموقف محمد بن الحنفية مما نُسب إليه على لسان المختار الثقفي، كما رأينا عند المفيد، فقد بقيت شخصيته غامضة، ما يوحي بإمكانية موافقته للأخبار التي رويت في هذا المجال.

الجديد عند الطوسي، والذي اختلف فيه عن جميع من ذكرنا، قوله إن إحدى فرق الكيسانية ساقت «الإمامة إلى زين العابدين(ع)»[3]، ما يعني أن بعض الكيسانية دخلوا في الإمامية، ولا يقلل من ميزة هذا الخبر الجديد قوله إن الذين ساقوا الإمامة إلى أبي هاشم، عبد الله بن محمد بن الحنفية، «هم الأكثرون من الكيسانية»[4]. والكيسانية بعد أبي هاشم سبع فرق عند الطوسي، بينما خمس فرق عند الشهرستاني.

إن ما قدمه، في خصوص العلاقة بين هذه الفرقة والدعوة العباسية، بدا أكثر وضوحاً. فقد ظهرت هذه الفرقة «بخراسان»، وكان قبولها عند أبي مسلم الخراساني مقدمة لانخراطه في الدعوة، وبالتالي قيادة أعمالها لاحقاً، وإبراهيم بن محمد بن علي العباسي يدخل حبس مروان بن محمد الخليفة الأموي بسبب دعوة الكيسانية. كذلك كان تعيين أبي

---

(1) المصدر نفسه، ص 414.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.

العباس السفاح إجراءً ضمن السياق نفسه»[1]. وهكذا يقدم الطوسي صورة مختلفة للتماهي بين الدعوة العباسية وفرقة الكيسانية، حتى لكأننا أمام قضية دينية في حركة بني العباس أكثر منها سياسية، كما هو المألوف في المصادر.

ويتابع الطوسي ليشير إلى أن أبا مسلم كان يملك فهماً للكيسانية أدى به إلى عرض الإمامة على الإمام الصادق(ع)، تحت عنوان «موالاة أهل البيت»، لكن الإمام لا يتجاوب معه، وقد كتب له «ما أنت من رجالي ولا الزمان زماني»، ما جعل أبا مسلم يصرف نظره، وبالتالي يختار أبا العباس السفاح.

مرة أخرى، بعد زين العابدين(ع)، تمر الكيسانية بالإمامية، ولكن هذه المرة عبر الصادق(ع)، من دون أن تنال تأييده وموافقته، لكأن الطوسي، المتكلم الإمامي، أراد أن يربط هذه الفرقة، الغامضة نسبياً، بمذهب الإمامية، على الرغم من اعتباره إياها فرقة موازية للإمامية في مستهل عرضه. ثم يستدرك، محتملاً عدم دقة الكلام المنسوب لأبي مسلم، ومرجِّحاً أن يكون لأبي سلمى الخلال الذي «كان يميل إلى التشيُّع»[2]، وقد قتله أبو مسلم لهذا السبب.

في أي حال يبدو الطوسي متأثراً بجملة من المصادر في عرضه للكيسانية، فلم يعتمد على تلك الخاصة بالفرق، أو الخاصة بالمذهب الذي ينتمي إليه، وبالإمكان القول: إن ما ذكره صاحب «تلخيص

---

(1) المصدر نفسه، ص 415.

(2) المصدر نفسه، ص 416.

المحصّل» يتوافق مع المذاهب الأخرى، غير الإمامية، بنسبة عالية، من دون أن يقع في محذور كلامي يطال مذهبه.

تجدر الإشارة إلى أن الطوسي، وعلى طريقة المفيد، نقل انقطاع الكيسانية، وأنه «لم يبقَ منهم بعد ذلك العصر أحد»[1]، لما في هذا الخبر من تفنيد لآرائهم. وهذا ما يدعونا، مرة أخرى، للتساؤل حول مغزى هذا الاهتمام بالكيسانية، في ذلك الزمن الذي يتجاوز عصرها بقرون عدة.

2 ـ الزيدية

في تعريفه للزيدية يرى الطوسي أنها تقول «بالنص الخفي»[2]، وهذه إشارة لم نجدها عند الآخرين في هذا المستوى من الوضوح. ،فإذا كان قد اقترب من الشهرستاني في بداية العرض، فقد مال عنه بعد ذلك، متعرضاً لتفاصيل أخرى لم يتطرق إليها صاحب كتاب «الملل والنحل»، وحينما يتعرض الموقف لبعض الإشارات المخالفة لمذهب الطوسي، نراه يميل بالخبر في الاتجاه المناسب له.

فرق الزيدية عند الطوسي:

أ ـ الجارودية

ب ـ السليمانية

ج ـ الصالحية

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص 416.

تعريفه للجارودية، أصحاب أبي جارود، زياد بن منقذ العبدي، يقتصر على ما يلي: «زعموا أن الرسول(ص) نص على علي(ع) بالوصف، دون التسمية. والناس حيث لم يتعرفوا الوصف، وإنما نصبوا أبا بكر باختيارهم ففسقوا به»[1]. وهذا التعريف لا علاقة له بكل التعاريف الموجودة بالمصادر الأربعة الأخرى التي تعرضت للكيسانية.

أما تعريفه للسليمانية، أصحاب سليمان بن جرير، فيقوم على أمرين «البيعة طريق الإمامة»[2]، و«أثبتوا إمامة الشيخين بالبيعة أمراً اجتهادياً»[3]، وهذا ما لم نجده في التعريفات الأخرى. نعم هناك إشارة محدودة لموقف هذه الفرقة من عثمان، لجهة تكفيره، يتقارب مع ما هو موجود عند البغدادي[4].

وفي ما يتعلق بتعريفه للصالحية، أصحاب الحسن بن صالح، فلا يبدو أن الطوسي قد اقترب من أي من المصادر الأخرى، فقد رأى أن هذه الفرقة كانت ثبّتت «إمامة أبي بكر وعمر»[5]، ولكنها كانت تفضل الإمامة على غيره من الصحابة. ويشترك الطوسي مع معظم المصادر التي تقول بأن تسمية الروافض تدل على الشيعة الإمامية، الذين رفضوا مقولة زيد في خصوص إمامة أبي بكر وعمر.

3 ـ مقاربة إجمالية

مما تقدم يتضح لنا، بصورة جلية أكثر، نزوع كل متكلم باتجاه

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) البغدادي، **أصول الدين**، ص278.

(5) المصدر نفسه.

خاص في التأريخ للفرق. فالزيدية عند الطوسي، ليست هي نفسها عند الشهرستاني، فضلاً عن الإسفراييني وابن حزم والبغدادي، ولا مانع في بعض الأحيان من أن تتداخل الفرق، أو تختفي، تبعاً لمقولة المتكلم الذي ينقل الأخبار، وإذا كان الاختلاف إلى هذا الحد، فإننا نتساءل عن مصادر هؤلاء المتكلمين، وكيف كانوا يتعاملون معها؟ فنحن، هنا، مع الزيدية، لم نعثر، إلا على القليل، مما يمكن الإفادة منه في رسم صورة متوازنة لهذه الفرقة.

فالمشتركات شحيحة إلى حد لا يمكن، معه، بناء قاعدة متينة لتصحيح أو نقد الأخبار المتعارضة أو المتناقضة. وبالرغم من هذا الكم من المعلومات، فإنها من التعدُّد والتنوُّع، ما يدفعنا لوصفها بأنها غير بنَّاءَة أو غير مفيدة.

هذه هي قصة المتكلمين مع أخبار الفرق تتكرَّر من فرقة إلى فرقة، فالاختلاف في الكلام يتحوَّل إلى اختلاف في النظر، ثم اختلاف في الخبر، وبالتالي صُوَر عديدة، غير متناسقة، لجماعة واحدة.

إن فرضية هذه الدراسة، في ما يتعلق بهيمنة الكلام على التأريخ، تتجلَّى بقوة في كتب الفرق، فالمفيد، وهو أَبرز أعلام الإمامية في أواخر القرن الرابع وبداية الخامس الهجري، قدَّم مادة تاريخية حول الفرق تتناسب مع المقولات الكلامية التي يعتقدها، فقد كان حريصاً منذ اللحظة الأولى لعرضه على تقديم الإمامية كفرقة أساسية ورئيسة، وأن كل الفرق الأخرى التي ظهرت، وكانت لها علاقة بهذه الفرقة، لم تكن سوى حركات شاذة عن الحق، المتمثل حصراً بالإمامية، وهذا ما تسبَّب باضمحلال سريع لهذه الفرق ثم انقراضها الكامل، فيما كانت الإمامية

تنمو نمواً قوياً ومستقراً عبر التاريخ، فلا معوقات جوهرية، ولا تحديات فكرية، قوية أو عميقة.

فالتطوُّرات التي يتوقف عندها المفيد، والمتمثلة بظهور الفرق تحديداً، لا تبدو خطيرة أو مؤثرة، بالرغم من عددها الهائل الذي وصل إلى ثلاثين فرقة تقريباً، لا سيما بعد وفاة الإمام الحادي عشر، حيث نقل ظهور ما يقارب من نصف عدد فرق الإمامية الإجمالي، وكان تفنيده لها يقوم بشكل رئيسي، وربما وحيد، على مصيرها المعدوم وتشتُّتها المحتوم.

وإذا ما كان لبعض الفرق ظهورٌ ملحوظ في التاريخ، كالزيدية والإسماعيلية، فإنه لا يتوقف عندها، بل لايراها في الإمامية، كما جرى مع الزيدية، أو يقدِّمها على نحوٍ عابر غير كافٍ، كما لاحظنا في عرضه للإسماعيلية. وبالرغم من أنه قدم محاولة مجدية للتأريخ لفرق الإمامية، إلا أننا لم نلاحظ أثراً واضحاً لمادته في مصنفات الفرق اللاحقة، على الأقل في ما يتعلق بالإمامية، لا بل إن الطوسي، الذي يشترك معه في المذهب الكلامي، لا يبدو أنه قد اطلع على عرضه، أو أنه لم يقتنع به، وفي كلا الحالين، بدت محاولة المفيد محصورة النتائج في التصنيف العام للفرق الإسلامية.

إنّ محاولة البغدادي، في «أصول الدين»، جاءَت مشوَّشة، على الرغم من كونها متأخرة عن غيرها في الزمان، فقد لاحظنا العديد من الانفرادات الخاصة التي لم يأخذ بها من لحق به، ومع أنه يشترك مع الإسفرايني والشهرستاني في المذهب الكلامي، وهو الأشعرية، إلا أننا لم نعثر على أثر واضح لمادته في مادتي المتكلمين اللاحقين. فقد انفرد

كل واحدٍ من هؤلاء الثلاثة بمادته، حتى لكأننا أمام ثلاث صور مختلفة للفرق الإسلامية، لا تجمعها سوى بعض العناوين العامة، أو التفاصيل غير المؤثرة.

وهذا ما يطرح تساؤلاً حول سبب عدم تقارب هذه المواد، في ظل تشابه الأصول الكلامية المتحكمة بها. وإِذا كان لنا أن نقدم إجابة، أولية وعامة في هذا الاتجاه، فبالإمكان القول: إن ضعف اهتمام المتكلمين بالدقة العلمية لموادهم التاريخية كان وراء تساهلهم وتسامحهم في كثيرٍ من المواد التي نقلوها. فالإسناد غير موجود، وهذا يوفر عليهم الإحراج في نقل الرواية كما هي، أما المتن فهو واسع ومتعدِّد، كسعة الفرق وتعدُّدها، وهذا ما يسمح بنقل ما يرونه مناسباً، وفقاً لنظرتهم الخاصة، دون التقيُّد بأي منهج محدَّد.

فهذه الطريقة سمحت بتسرُّب الخلاف إلى داخل الإطار الكلامي الواحد، من دون أن يؤثر على الاتجاه الكلامي للمواد المعروضة، لكنه بالتأكيد تسبَّب بإضعافها، وبالتالي تدني قيمتها تاريخياً، وكلامياً بالنتيجة.

ربما حصل للشهرستاني من علمية المادة، ما لم يحصل لسلفيه البغدادي والإسفراييني، ولكن هذا يعود إلى منهجه المتحرِّر، وإن بصورة محدودة جداً، من الهيمنة الحاسمة لعلم الكلام، ذلك ما أراد أن يعلمنا به في تقديمه للكتاب، من دون أن يتسنى له الالتزام الكامل به، وإذا كان لنا أن نستنتج شيئاً في هذا المجال، فهو دور الوعي العلمي في نوعية الإنتاج التاريخي، وهذا أثمن ما تسعى هذه الدراسة لإثباته وبلورته.

مع ابن حزم بدا الموقف أكثر انكشافاً، فقد كان لظاهريته المؤثرة

دورٌ واضح في انتقاء مادته وإخراجها على الشكل الذي تمت فيه، فلم يكن في وارد تقديم مواد تاريخية، إلا إذا تجاوبت مع شرطين يبدو أنه قد التزم بهما إلى أبعد الحدود، إفحام الخصم، أو دعم الذات، وبالرغم من المضامين الهائلة لكتابه «الفِصَل في الملل والأهواء والنحل»، وأن هذا الكتاب ينطوي على قيمة ذاتية تتجاوز، بأهميتها، كل ما حوى من مضامين فكرية وتاريخية، فقد كان مهتماً بالحكم على الفرق أكثر من اهتمامه بأخبارها، بل لم تكن هذه الأخبار سوى براهين وحجج لدعم هذا الحكم أو إثباته. وإذا كان قد أعلن في المقدمة حرصه على الصدق كما فعل الشهرستاني؛ إلا أن الفارق بين الاثنين يكمن في أن الثاني لم يذكر في مقدمته التأويل، كأداة للكشف عن أسرار الخصوم وضلالتهم، فيما كان ابن حزم يعلن ذلك بشكل واضح في المقدمة، ثم يلتزم به على أبعد مدى في الفصول، لا سيما فصل الفرق الإسلامية.

لقد رأى ابن حزم أن التأويل خيارٌ مشروع للكشف عن ضلال الفرق وتوغلها في الكفر والإلحاد، وبمعنى آخر اعتبر هذا النوع من المقاربة للخصوم بمثابة مصدر من مصادر الأخبار والأفكار الخاصة بها، ولا يخفى ما لهذا النوع من المقاربات التاريخية من آثارٍ مدمرة على التأريخ.

هل استطاع أعلام الفرق في الإسلام تطوير موادهم عبر التاريخ، وبالتالي تطوير ما يمكن اعتباره علم الفرق[1] في الإسلام؟

من الصعب على هذه الدراسة تقديم إجابة وافية في هذا المجال، لكن بالإمكان القول: إن اقتصار أعلام الفرق على المتكلمين، دون

---

(1) محمد محمد الخضيري، مقدمة كتاب «التبصير في الدين» لأبي المظفر الإسفراييني، ص16.

غيرهم من أرباب الفكر الإسلامي، واعتبار هذا النوع من التصنيف تقليداً من تقاليد أرباب الكلام، دون غيرهم من أرباب الفكر الإسلامي، لا سيما المحترفين للتأريخ، إن هذا الواقع فوَّت الكثير من الفوائد التي كان من الممكن تحصيلها من هذا الباب، الفائق الدقة والأهمية، من أبواب المعارف الإسلامية. وباستثناء بعض الومضات التي لاحظناها مع الشهرستاني، لا مجال للحديث عن تطوُّر منهجي ملحوظ في علم الفرق في الإسلام، ولا يبدو أن الأمور قد أخذت اتجاهاً جديداً في ما بعد.

الباب الرابع

التأريخ للأعلام

الفصل الأول

بعد التوقف عند أثر الكلام في التأريخ للأحداث العامة، ومن ثم للتأريخ للفرق الخاصة، نأتي في هذا الفصل للبحث عن هذا الأثر في التأريخ للرجال والأعلام عموماً، وهذا مجالٌ، كما ذكرنا سابقاً، واسع ورحب في التأريخ الإسلامي، بل هو النوع الأكثر رواجاً في المراحل الأخيرة للكتابة التاريخية الإسلامية.

وبالرغم من أن التأريخ للشخصيات محكوم بمواقفها وعقائدها، إلا أن ذلك لن يكون المادة الوحيدة في التأريخ لهذه الشخصيات، وهناك العديد من المجالات التي تتصل بعلم الشخصية وأخلاقها، بل بعبادتها ويومياتها، ستكون عرضةً للاهتمام التأريخي، وبالتالي إثبات الاتجاه العام لهذه الشخصية، المرسوم بخطوط كلامية واضحة. ويكفي، في كثيرٍ من الأحيان، نقد الاتجاه الكلامي للشخصية حتى نرى علمها وأخلاقها، فضلاً عن عبادتها وتقواها، مباحةً لألوان عديدة من النقد المبطن، أو السافر، لا تلبث معه الشخصية أن تتحول إلى مرمى دائم لسهام التكذيب والتفسيق، وربما التكفير أيضاً.

وفي المقابل، يكفي التسليم باتجاهها الكلامي لحشد كل الروايات الطيبة، والأخبار الكريمة، والعبارات الأنيقة، حتى لكأننا أمام لوحةٍ لم يترك الجمال زاوية من زواياها إلا ومنحها بعضاً من آياته، أو قيمةً من قِيَمه، وإذا ما صادف وقوع هذه الشخصية ببعض الأخطاء، أو تعرُّضها لبعض نواحي الضعف، فالخيار بين السكوت عن ذلك، أو تأويله، بما يتلاءَم مع الملامح العامة للشخصية، وفي بعض الأحيان تدفع الجرأة بعضهم إلى نفي أي شيء من هذا القبيل، لا لشيء سوى لاستحالة صدور هذه الأنواع من النقض عن كمال الشخصية، المقرَّر والمحسوم.

هناك العديد من المؤثرات التي تدفع بالمؤرخين باتجاه معين أثناء الكتابة عن الرجال، وهذا يعود بالدرجة الأولى لشخصية المؤرخ، والخلفيات الأكثر تأثُّراً، لكن وبحكم هيمنة الطابع الديني على مجمل الإنتاج التأريخي الإسلامي في الرجال، وبما أن المقولات الكلامية هي أقوى العناصر الدينية في هذه الخلفيات، فقد رأينا التوقف عندها، دون غيرها.

فالخلافات الفقهية، مهما بدت عميقة وحادة، فسرُّها لا يكمن في القواعد أو الأصول الفقهية بقدر كمونه في القواعد والأصول الكلامية، بل إن هذه الخلافات لا تعدو كونها شكلاً من أشكال التجلِّي للخلافات الكلامية.

فجذور الخلاف بين أهل الحديث والرأي في الفقه، لا تنحصر في الفكر الفقهي، كما يظهر في الجدال والمحاججة بينهما، بل هي تمتد إلى ما وراء ذلك، إلى النظرة الكلية لدور الحديث والرأي، بل إلى مقاصد وأهداف الدين عامة، وهذه قضايا كلامية تتجاوز الأطر المحدودة للفقه، أو غيره من العلوم الدينية.

صحيحٌ أن الكثير من الفقهاء صاغوا مقولاتهم الفقهية من خلال مزاولتهم للفقه ودراستهم لمواده، لكن الصحيح أيضاً أنهم أضافوا إلى ذلك فلسفتهم الخاصة للفقه التي اقتبسوها من المواد الفقهية وغيرها، التي اقتبسوها من علومهم الدينية الأخرى، وفي النهاية من اجتهاداتهم الفكرية الدينية الخاصة.

والكلام نفسه يتكرَّر مع معظم أعلام العلوم الدينية، كعلم الحديث والتفسير والتصوُّف وغير ذلك، إن الأصول الرئيسة للمدارس في العلوم الدينية هي أصول كلامية، قبل أن تظهر أصول فقهية أو حديثية أو تفسيرية أو تصوُّفية، والكلام عن المذاهب الفقهية، أو غيرها من المذاهب للعلوم الدينية، لا يستقيم إلا مع وجود مادة كلامية، تفسِّر هذا المذهب، وتمنحه أصولاً عقلية تبرِّر تمايزه، أو كينونته الخاصة، وإلا يكون الاختلاف فطرياً وطبيعياً، كأي اختلاف بين أي اثنين من الناس، شكلي أو ذهني أو نفسي، نعترف به، لكن لا نعتبره اختلافاً علمياً يصل إلى مستوى القول بالمذهبين، أو الاتجاهين، أو المدرستين.

قد لا يكون لبعضهم نظرة كلامية واضحة، بل قد يكون من خصوم الكلام في الإسلام، لكن من الضروري أن تكون له ثمَّة نظرة كلامية، مهما كانت بسيطة أو محدودة، فهي نظرة كلامية بسيطة ومحدودة. وبالإمكان العثور عليها بين سطور آرائه، أو اتجاه رواياته، في مقبولياته ومرفوضاته، في أدوات التصديق والتكذيب لديه. وإذا ما تحوَّل إلى توجه جديد، فإن جذور التغيير لا تكمن في الحيثيات والتفاصيل عنده، بل في الكليات وأنماط التفكير لديه. هذا كلامٌ نعتقد بأهميته في مقاربة أي كتابة تاريخية عن الأعلام في الإسلام، ينطبق على النظرة إلى هؤلاء المؤثرين في تاريخ الإسلام، وبالتالي على من يكتبون عنهم.

I ـ الإمام أبي حنيفة

يعتبر النعمان بن ثابت، المشهور بأبي حنيفة (ت 150هـ)، أكثر أئمة المذاهب السنية إثارة للجدل، بالرغم من الانتشار الواسع لمذهبه في معظم نواحي العالم الإسلامي. وهو أول فقيه تبنَّت السلطة مذهبه، وإن بصورة غير مباشرة، في الخلافة العباسية، ما جعل آراءَه وفتاواه رائجة ومعمولاً بها، حيثما كان للسلطة السياسية العباسية حضورٌ قوي، أو أثرٌ ملحوظ، وذلك بدءاً من الربع الأخير من القرن الهجري الثاني.

كيف رأى صاحب «تاريخ بغداد»، المعروف بالخطيب البغدادي، هذه الشخصية وكيف روى سيرتها وأفكارها؟

أولاً: أبو حنيفة في «تاريخ بغداد»

1 ـ ترجمة أبي حنيفة

بداية نقول: لقد حظي أبو حنيفة باهتمام ملحوظ عند صاحب «تاريخ بغداد»، بحيث أن حجم المادة التي قدمها له تناهز المائة صفحة، وهي أكبر ترجمة لفقيه قدمها الخطيب البغدادي، وإذا ما قارناها بترجمته للشافعي، أو أحمد بن حنبل، فسنجد فارقاً شاسعاً. إن المادة التي قدمها لأبي حنيفة تعادل ثلاثة أضعاف مادة الشافعي، وقرابة ستة أضعاف مادة ابن حنبل، وهما الإمامان اللذان يعتبران في موازاة أبي حنيفة، كونهما صاحبا مذهبين فقهيين على غراره. ولكن هذا الحجم من الاهتمام لا يعبر، كما قد يتبادر للذهن، عن تقدير لأبي حنيفة، بقدر تعبيره عن الإشكاليات العديدة التي كانت تجول في ذهن الخطيب، عندما كان يترجم لهذا الفقيه المعروف في تاريخ الفقه الإسلامي.

العبارة الأولى للخطيب في تعريف أبي حنيفة تصفه بأنه «إمام أصحاب الرأي، وفقيه أهل العراق»[1]، بعد ذلك يشير إلى أنه رأى أنس بن مالك، وأن أباه كان نصرانياً»[2].

يتوقف البغدادي عند رفض أبي حنيفة منصب القضاء من قبل ابن هبيرة، والي الأمويين على العراق، وينقل تعرُّضه لمائة سوط، كعقوبة على رفضه هذا، كما ينقل الروايات التي تصفه بأنه حسن الوجه والثياب وطيب الريح، مع كرمٍ ملحوظ، ومواساة لإخوانه[3].

وفي مجال آراء الأعلام فيه، يورد كلاماً لحماد بن أبي سليمان يشير فيه إلى دأبه في الاستغفار لأبي حنيفة؛ لأنه كان سبب علمه. وفي هذا الاتجاه، يروي عن أبي هريرة حديثاً للرسول يتضمن اسم النعمان، ولقب أبي حنيفة، وأنه «سراج أمتي»[4]، وفق عبارة الحديث.

في هذه المناسبة، أي مناسبة رواية أبي هريرة هذه، يتدخل الخطيب البغدادي، على غير عادته في معظم الروايات، فيكتب: «قلت: وهو حديث موضوع، تفرد بروايته البورقي، وقد شرحنا في ما تقدم أمره، وبيّنا حاله»[5]، ويمكن اعتبار هذا التعليق بمثابة أول كابحٍ لاتجاه الروايات في الثناء على أبي حنيفة أو تعزيز صورته، بمعزل عن صحة الرواية أو عدم صحتها.

---

(1) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ج13، ص 325.

(2) المصدر نفسه، ص 326.

(3) المصدر نفسه، ص 331.

(4) المصدر نفسه، ص 336.

(5) المصدر نفسه، ص 336.

يمكن اعتبار مقالة المحدِّث عبد الله بن المبارك في أبي حنيفة، أرفع مقالة حصل عليها صاحب المذهب الحنفي عند الخطيب البغدادي، فقد نقل عنه «لولا أن الله أغاثني بأبي حنيفة وسفيان لكنت كسائر الناس»[1]، ثم تأتي مقالة مالك بن أنس، فقيه المذهب المالكي، بأبي حنيفة لتشير إلى التقييم الميَّال إلى السلبية في حق أبي حنيفة، فقد نقل عن أحدهم، أنه سمع الشافعي ينقل عن مالك بن أنس عندما سُئِلَ عن رؤية أبي حنيفة، فقال مالك: «نعم رأيت رجلاً لو كلمك في هذه السارية أن يجعلها ذهباً لقام بحجته»[2]، وفي مضمون هذا الكلام ما يشير إلى قوة أبي حنيفة في الاحتجاج، حتى على غير الواقع، وهذه لا ترفع في شأن فقيه من نوع أبي حنيفة. أما مقالة أبي يوسف، تلميذ أبي حنيفة، في أستاذه، على أهميتها، لا تضيف قيمة جديدة، أو غير عادية، في مكانته «ما خالفت أبا حنيفة في شيء قط فتدبرته، إلا رأيت مذهبه الذي ذهب إليه أنجى في الآخرة، وكنت ربما ملت إلى الحديث، وكان هو أبصر بالحديث الصحيح مني»[3].

ثمة كلام للشافعي في حق أبي حنيفة، حيث ينقل عن أحدهم أنه قد سمع الشافعي يقول: «ما رأيت أحداً أفقه من أبي حنيفة»، ولأن هذا الكلام قد يرتقي بالرجل نرى الخطيب يتدخل، كما تدخل في رواية أبي هريرة، فيكتب: «قلت أراد بقوله ما رأيت، لا ما علمت»[4]، ولكنه لم يتوقف أمام رواية أخرى للشافعي، سبقت مقالته هذه، حيث ينقل عن

(1) المصدر نفسه، ص 337.

(2) المصدر نفسه، ص 338.

(3) المصدر نفسه، ص 342.

(4) المصدر نفسه، ص 345.

أحدهم أنه سمع الشافعي يقول: «الناس عيال على أبي حنيفة في الفقه»[1]. فقد اكتفى بضبطه الأخير، سقفاً ثانياً للروايات حول أبي حنيفة، كمقدمة لإعادة رسم صورته بشكل آخر، كما نستوحي من الروايات التالية والتي تتدرّج في تحقيق ذلك، وتمشي خطوة خطوة، في إيقاع بطيء، لا يشعر معه القارئ إلا وقد تبدلت صورة أبي حنيفة في ذهنه.

بعد أن ينقل روايات عديدة في عبادة أبي حنيفة وورعه، وأنه كان قد «صلى خمساً وأربعين سنة خمس صلوات على وضوء واحد»[2]، وأنه «كان يجمع القرآن في ركعتين في ليلة»[3]، وأن عبد الله بن المبارك كان يقول: «ما رأيت أحداً أورع من أبي حنيفة، وقد جُرِّب بالسياط والأموال»[4]. وبعد أن يذكر جوده وسماحه وحسن عهده[5]، ووفور عقله وفطنته وتلطفه، يدخل في مرحلة جديدة من التصوير، ونوع جديد من الروايات، لا يكاد قارئها قادراً على الجمع ما بين اتجاهين، غير متكاملين، في الرواية عن أبي حنيفة.

تجدر الإشارة إلى أن اختلاف الاتجاه يبدأ مع المباشرة بالنصف الثاني من مادة الترجمة.

أول رواياته، في الاتجاه السلبي السافر، تتحدث عن كفر أبي حنيفة بآيتين من القرآن الكريم، كما قال أحدهم؛ لأنه زعم «أن الإيمان لا

---

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه، ص 353.
(3) المصدر نفسه، ص 353.
(4) المصدر نفسه، ص 357.
(5) المصدر نفسه، ص 369.

يزيد، ولا ينقص، وزعم أن الصلاة ليست من دين الله»[1]. بعد ذلك ينقل قولاً ملتبساً لأبي حنيفة يذكر فيه إن «إيمان آدم وإيمان إبليس واحد»[2]، أما الرواية الثالثة التي اخترناها في هذا المجال فهي تتمحور حول مسألة وجهت لأبي حنيفة، حيث قيل له «ما تقول في رجل قتل أباه، ونكح أمه، وشرب الخمر في رأس أبيه، فقال: مؤمن...»[3]، والرواية لا تنتهي هنا، بل بمجموعة من الآراء والشهادات المهينة والقاسية بحق أبي حنيفة، «فقال له ابن أبي ليلى: لا قبلت لك شهادة أبداً، وقال له سفيان الثوري لا أكلمنك أبداً. وقال له شريك: لو كان لي من الأمر شيء لضربت عنقك، وقال له الحسن بن صالح: وجهي من وجهك حرام، أن أنظر إلى وجهك أبداً»[4].

لاحظ كيف أن السؤال يطرح، من دون حيثيات، والجواب يعرض من دون كيفيات، والهجوم ينطلق من دون احتجاجات، إنها طريقة في تعرية الأحداث من متمّماتها، وفصل القشور عن لبابها، والأخذ بالأمور عبر لقطات خاطفة لها، والمثير أنه، ومع ذلك، فالخطيب البغدادي، لا يتدخل، تاركاً الأمور تأخذ اتجاهها المرسوم، كما لو كان هو من يروي، أو هو من يصف.

أما التعليل المفترض لهذا الحشد من الروايات التي يمكن وصفها بمثالب أبي حنيفة، فيكمن، على الأرجح، في ما نقله الخطيب عن أحدهم قوله «... سمعت أبا مسهر يقول: كان أبو حنيفة رأس

---

(1) المصدر نفسه، ص 369.

(2) المصدر نفسه، ص 370.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

المرجئة»[1]، ولمَّا لم تكن للخطيب أي إشارة، ولما كان هو من يختار الرواية، فمن المفروض أنه وافق على هذا التصنيف لمؤسس المذهب الحنفي. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإننا أمام الجزء الأهم من صورة أبي الحنيفة في ذهن الخطيب البغدادي، لأن اتهامه بأنه رأس المرجئة، هو أقوى اتهام من نوعه، كما هو أكبر إطار يمكن وضع كل الروايات السلبية عن أبي حنيفة فيه. هنا ندخل إلى المكان الأكثر أهمية، حيث نكتشف سر الخلفية التي ينطلق منها البغدادي في رسم صورة أبي حنيفة. ومن المرجَّح أن الخلاف الحقيقي بين الرجلين ينطلق من هنا، وأن ما تقدم من روايات سلبية، وما تأخر، سيكون بفعل هذه الخلفية وهذا الخلاف.

لقد تم توجيه الاتهام لأبي حنيفة، من دون مقدمات أو أدلة، وأُعطي دوراً في فرقة المرجئة، من دون أي وقائع أو ممارسات واضحة، إنها دعوة تختصر كل ما كابده الرجل من عداوة، أو عاناه من خصومة واختلاف، والتفسير الظاهر لنا أنه حصيلة اعتداد الرجل بمنهجه، ونتيجة قوله برأيه، الصادر عن نظرته الخاصة إلى الحديث والدين الإسلامي برمَّته، من دون أن يعني ذلك صحة ما ذهب إليه أو عدم صحته، ولكنها المواقف الكلامية تستبد بأصحابها فتكون معيار التقييم وإطلاق الأحكام.

والحديث عن علاقة أبي حنيفة بالمرجئة لم يقتصر على رواية واحدة، بل هناك العديد من الروايات في هذا الاتجاه، وثمة رواية على لسان ابن المبارك، المحدِّث الأبرز في الثناء على أبي حنيفة، حيث أجاب أحدهم عندما سأله في ما إذا كان لأبي حنيفة من الهوى شيء،

---

(1) المصدر نفسه.

فأجابه ابن المبارك «نعم، الإرجاء»[1]، إضافة إلى ذلك يعلن الخطيب البغدادي رأيه الصريح في أبي حنيفة، حيث يقول: «وليس عندنا شك في أن أبا حنيفة يخالف المعتزلة في الوعيد؛ لأنه مرجئي. وفي خلق الأفعال؛ لأنه كان يثبت القدر»[2]، وفي ذلك منتهى الوضوح في نقطة الخلاف الرئيسة بين صاحب «تاريخ بغداد» وأبي حنيفة.

في مكان آخر يذهب البغدادي إلى أبعد من المرجئة، عندما ينقل عن أحدهم قوله في أبي حنيفة بعد وفاته «وما تصنع به وقد مات جهمياً»[3]. أما القول بخلق القرآن، فقد عرض الخطيب اختلاف الرأي حول كلام أبي حنيفة في هذه القضية؛ لكنه دخل بعد ذلك في عملية حشد للروايات التي تؤكد قوله بخلق القرآن[4]. ثم يعود لنقل الروايات التي تشير إلى كفر أبي حنيفة، ولكن من دون الإشارة إلى مضمون الكفر، كما في الرواية السابقة، حيث الموضوع لا يتجاوز طريقته في التعبير. أما هنا فالرواية تنقل عن سفيان الثوري قوله: «استتبت أبا حنيفة من الكفر مرتين»[5].

في ما يشبه الحكم المبرم عليه يقدِّم الخطيب اجتماع كبار الفقهاء على مسألة فقهية وهم، مالك وأصحابه، والشافعي وأصحابه، والأوزاعي وأصحابه، والحسن بن صالح وأصحابه، وسفيان الثوري

---

(1) المصدر نفسه، ص 372.
(2) المصدر نفسه، ص 373.
(3) المصدر نفسه، ص 372.
(4) المصدر نفسه، ص 374 ـ 378.
(5) المصدر نفسه، ص 380.

وأصحابه، وأحمد بن حنبل وأصحابه، وأنهم «كلهم اتفقوا على تضليل أبي حنيفة»[1]، وفي ذلك عزلٌ كامل لهذه الشخصية عن المذاهب الفقهية، المعترف بها في تلك الحقبة. لم يذكر البغدادي مضمون المسألة، لكن نستوحي من اهتمام هذا الجمع من كبار الفقهاء وأصحابهم بها، ومن ثم الحكم الذي جاء كحصيلة له، أنها كانت من النوع المثير للجدل، وذات قيمة فقهية بارزة.

قد يكون، في ما تقدَّم، كفاية لمعرفة المؤثرات الفعلية في ترجمة الخطيب لأبي حنيفة، لكن صاحب «تاريخ بغداد» لم يتوقف عند هذا الحد، بل إن قرابة ثلث ترجمته الباقية سوف تتوغل في سلوكه ومواقفه الشخصية، بعد أن تعمقت في مضمونه الإيماني وآرائه الكلامية.

فقد نقل ما حُكي عن رأيه في الخروج على السلطان[2]، من زاوية خرقه للإجماع حول هذه القضية، ثم أفرد ما يقارب عشر صفحات متوالية حول ما روي عنه «من مستشنعات الألفاظ والأفعال»[3]، وهذا أقبح ما يمكن نقله عن صاحب مذهب فقهي كأبي حنيفة، ومن ذلك، على سبيل المثال، رواية عنه أنه قال: «لو أدركني رسول الله (ص) وأدركته لأخذ بكثير من قولي»[4]، أو اعتباره لحديث نقله أحدهم عن رسول الله(ص)، «هذا رجز»[5]، إلى غير ذلك من الروايات التي تلتقط العبارات المستهجنة، أو الغريبة، فتقدمها معزولة عن سياقها،

(1) المصدر نفسه، ص 382 ـ 383.
(2) المصدر نفسه، ص 383 ـ 385.
(3) المصدر نفسه، ص 385 ـ 394.
(4) المصدر نفسه، ص 386.
(5) المصدر نفسه، ص 387.

أوالحيثيات التي رافقتها، وهذا ما يقع به معظم الأخباريين في رواية التاريخ.

العنوان الأخير، وهو الأكبر، نقل فيه الروايات التي تتضمن ذماً لآراء أبي حنيفة، وتحذيراً منه، كي لا يقع في فساده أي مسلم، وقد ناهزت مادة هذا العنوان أكثر من ربع الترجمة، أي حوالي اثنين وثلاثين صفحة[1]، وهذا كافٍ، للدلالة على عمق النظرة السلبية إلى هذا الرجل، ولا شك في أنه في مثل هذه الحال لا يكفي أن يكون الخلاف فقهياً، بل لا بد أن يكون كلامياً، كما هي فرضية الدراسة.

ويمكن سرد أبرز مضامين هذه الروايات على الشكل التالي:

يرى مالك بن أنس أن أبا حنيفة تسبّب بفتنة كانت «أضر على هذه الأمة من فتنة إبليس في الوجهين جميعاً، في الإرجاء، وما وضع من نقض السنن»[2]، أما الأوزاعي، فقد قدَّر أن أبا حنيفة قد عمد «إلى عرى الإسلام فنقضها عروة عروة»[3]، فيما اعتبر سفيان الثوري أنه «ما ولد في الإسلام مولود أشأم على أهل الإسلام منه»[4]، وحتى أن أبا حنيفة لم ينجُ من نفسه عند الخطيب البغدادي، فقد نقل عنه أنه قال: «ما رأيت أفضل من عطاء، وعامة ما أحدثكم به خطأ»[5]، يعني في ذلك أن حديث عطاء، وهو أحد المحدثين على ما يبدو، كان أصح من حديثه.

---

(1) المصدر نفسه، ص 394 ـ 426.

(2) المصدر نفسه، ص 396.

(3) المصدر نفسه، ص 398.

(4) المصدر نفسه، ص 398.

(5) المصدر نفسه، ص 403.

وحتى ابن المبارك، الذي كان البارز الوحيد ممن مدح أبي حنيفة عنده، فهو في الختام يرى أن «من نظر في كتاب الحيل لأبي حنيفة أحل ما حرم الله، وحرم ما أحل الله»[1]، أما الشافعي، فعلى لياقته اللغوية، يقول في أبي حنيفة: «ما شبهت رأي أبي حنيفة إلا بخيط السحارة، يمد كذا يجيء أخضر، ويمد كذا فيجيء أصفر»[2]. ولكن أحمد بن حنبل يرى خطر أبي حنيفة أشد على المسلمين من رأس المعتزلة، عمرو بن عُبَيد، لأنّ له أصحاباً، بل إنه يساوي بين قول أبي حنيفة والبعر[3]، وهذه ذروة الاحتقار للرجل.

أخيراً نقل الخطيب مقارنة عامة بين أبرز فقهاء تلك الفترة، لا لشيء إلا للإمعان في تسخيف أبي حنيفة وإضعافه، وقد جرت هذه المقارنة على لسان أحمد بن حنبل بعد توجيه سؤال له في هذا الخصوص، حيث رأى مؤسس المذهب الحنبلي في مالك بن أنس حديثاً صحيحاً ورأياً ضعيفاً، وفي الأوزاعي حديثاً ضعيفاً ورأياً ضعيفاً، وفي الشافعي حديثاً صحيحاً ورأياً صحيحاً، أما في أبي حنيفة فلم ير له رأياً ولا حديثاً»[4].

تجدر الإشارة الى أننا اقتصرنا على أبرز ما رأيناه مناسباً في هذا المجال، وثمَّة روايات كثيرة يمكن الرجوع إليها أيضاً.

لم يكن أبو حنيفة الفقيه البارز الوحيد الذي ترجم له صاحب «تاريخ بغداد»، فهناك الكثيرون ممن توقف عندهم، ولم يجد لهم هنة واحدة

---

(1) المصدر نفسه، ص 404.

(2) المصدر نفسه، ص 412.

(3) المصدر نفسه، ص 413.

(4) المصدر نفسه، ص 418.

في سيرتهم وآرائهم، بل إن منهجه في ترجمة أبي حنيفة، تكاد تكون فريدة من نوعها، حجماً وعنواناً، وبالإمكان الوصول إلى هذا الاستنتاج بعد إجراء مقارنة سريعة بين ترجمته لأبي حنيفة من جهة، وترجمته لكل من الشافعي وأحمد بن حنبل من جهة أخرى.

2 ـ بين أبي حنيفة والشافعي

في ما يتعلق بالشافعي، وهو مؤسس المذهب الفقهي الذي ينتمي إليه الخطيب نفسه، فقد بلغت صفحات ترجمته قرابة اثنين وعشرين صفحة، أي أقل من ربع ترجمة أبي حنيفة، ومع أن الروايات التي ساقها لا تنفك ترتقي بالشافعي إلى أعلى الدرجات والمراتب في الفقه والسلوك الإسلامي، إلا أنه لم يجد من الضروري، في هذا الكتاب تحديداً، سرد أكثر من ذلك، ما يوحي بأن أثر التوافق مع صاحب الترجمة أقل حجماً في الترجمة من أثر الخلاف والمعارضة.

العبارة الأولى التي اعتمدها في بداية الترجمة للشافعي تمثلت بالوصف التالي: «الإمام زين الفقهاء وتاج العلماء»[1]، وإذا ما قارناها بالعبارة الأولى لترجمة أبي حنيفة وهي «إمام أصحاب الرأي وفقيه أهل العراق» بان لنا الفارق، وظهر لنا الميل. ثم يأخذ الشافعي مكانته المرموقة بين الفقهاء، وعبر كلماتهم أيضاً. فبعد أن ينقل مناماً لوالدة الشافعي، بما يوحي أنها ستلد مولوداً ينشر العلم في أهل مصر ثم يتفرق في سائر البلدان، يروي كلاماً للربيع بن سليمان يقول فيه: «والله فشا ذكر الشافعي في الناس بالعلم كما فشا ذكر علي بن أبي طالب»[2]، ثم

---

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 55.

(2) المصدر نفسه، ص 58.

ينقل عن أحمد بن حنبل قوله: «هذا الذي ترون [من الفقه] كله، أو عامته، من الشافعي، وما بتّ، منذ ثلاثين سنة، إلا وأنا أدعو الله للشافعي، وأستغفر له»[1].

بعد ذلك يروي مقالة لبشر المريسي، المعتزلي، يصرح فيها بخوفه على المعتزلة من الشافعي، ومقارنة[2] لإسحاق بن راهويه يفضل فيها الشافعي في الرأي على الثوري والأوزاعي ومالك وأبي حنيفة طبعاً، ورواية أخرى لإسحاق مع أحمد بن حنبل يدعوه فيها للذهاب «إلى من لم ترَ عيناك مثله»[3]، وهو يقصد الشافعي.

ولم ينس الخطيب البغدادي النيل من آراء أبي حنيفة، حتى وهو في مقام الترجمة للشافعي، فقد نقل حلماً لأحدهم سأل فيه الرسول(ص) عن الاختلاف في الدين، وعن رأيه في رأي أبي حنيفة، فأجابه الرسول(ص) بالعبارة التالية: «أف، ونفض يده»[4]. أما موقفه من رأي مالك «فرفع يده [الرسول] وطأطأ، وقال أصاب وأخطأ»[5]، ولكن رأي الرسول يرتقي بالشافعي إلى أعلى المراتب عندما يقول: «بأبي ابن عمي أحيا سنتي»[6].

ثم يورد مقارنة للشافعي مع فقهاء آخرين، منهم أبي حنيفة، ليقدم الأول على الثاني، كما على غيره من فقهاء تلك الفترة.

---

(1) المصدر نفسه، ص 60.
(2) المصدر نفسه، ص63
(3) المصدر نفسه، ص 63.
(4) المصدر نفسه، ص 67.
(5) المصدر نفسه.
(6) المصدر نفسه.

أخيراً يظهر الخطيب في نهاية الترجمة، معتذراً عن عدم استيفاء الترجمة، محتجاً بالميل إلى التخفيف وإيثار الاختصار، واعداً بإفراد كتاب خاص في معالم الشافعي ومناقبه.

لاحظ كيف يكون التدخل أو الظهور للمترجِم في سياق الثناء والمدح، وليس في سياق التفسير والضبط، كما رأينا مع أبي حنيفة، أما التبرير بالميل للتخفيف والاختصار، فلا يبدو أنه كان فعّالاً عندما تمّ تسويد صفحات كثيرة بمثالب أبي حنيفة، مع العلم بأن ترجمة الأخير جاءَت في المراحل الأخيرة من الكتاب، أما ترجمة الشافعي فقد تمت في بداياتها.

مع الشافعي لا ضرورة لإفراد عنوان خاص في إيمان صاحب الترجمة، أو علاقته بالسلطان، فضلاً عن مستشنعات الألفاظ والأفعال الخاصة به، كما لا توجد حكمة في سرد الآراء المخالفة له، أو التي حذرت من أفكاره، كما هو الحال مع أبي حنيفة، لا داعي لأي شيء من هذا القبيل، مع أنه لا يوجد فقيه في التاريخ الإسلامي لم يتعرَّض للمخالفة، وبالتالي آراؤه للنقد، كلُّ ذلك لم يحظ بأي إشارة، من بعيد أو قريب، لا لشيء سوى لأن نوعية الخلاف مع أبي حنيفة تتصل بالكليات الدينية وليس بالجزئيات، وإذا كان الأمر على هذه الحال مع فقيه كبير من وزن أبي حنيفة، فكيف الحال مع أعلام آخرين خرجوا كلياً أو جزئياً، عن كلاميات البغدادي وغيره، فهل بالإمكان أن نتوقع لهم ترجمة متوازنة وعادلة بعد هذا الاطلاع على ترجمة أبي حنيفة؟؟!

3 ـ بين أبي حنيفة وأحمد بن حنبل

أما الترجمة لأحمد بن حنبل، فلم تكن سوى نسخة أخرى، من

حيث المنهج، عن طريقة الخطيب في الترجمة للأعلام حسب ميلها الكلامي. فقد بدأ ترجمته بوصف ابن حنبل بأنه «إمام المحدثين، الناصر للدين، والمناضل عن السنة، والصابر في المحنة»[1]، مرة أخرى نكتشف عِلَّة خلو بداية تعريف أبي حنيفة من أية عبارة في المدح والثناء، فأبو حنيفة إمام أصحاب الرأي، وفقيه أهل العراق، من دون زيادة أو نقصان، لا عبارات إنشائية، ولا أوصاف معنوية، أما ابن حنبل فيدخل في صميم تعريفه أنه الناصر لدين الله، والمدافع عن السنة، والصابر أمام الضغوط والمحن. ألم يكن لأبي حنيفة ما يجعل الخطيب قادراً على التقديم له بهذه الطريقة، ألم يصبر في المحن، ويناضل في سبيل رأيه وحقيقته، ألم يكن سبباً لتطوير البحث والجدل الفقهي، قبِلْنا رأيه أم خالفناه؟

لن نسرد الروايات توخياً للاختصار، وبالإمكان العودة إليها، لكن ما لاحظناه هو الارتقاء بابن حنبل إلى ما هو أعلى من مرتبة أبي بكر الصديق في الصبر على المحن «ما قام أحد بأمر الإسلام، بعد رسول الله(ص)، ما قام أحمد بن حنبل... وأن أبا بكر الصديق كان له أعوان وأصحاب، وأحمد بن حنبل لم يكن له أعوان، ولا أصحاب»[2]، إلى ذلك أيضاً لم يكن في بغداد، بعد الشافعي، «أورع ولا أفقه... من أحمد بن حنبل»[3].

حجم ترجمة أحمد بن حنبل، قرابة نصف حجم ترجمة الشافعي،

(1) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج5، ص 178.
(2) المصدر نفسه، ص 184.
(3) المصدر نفسه، ص 186.

وأقل من عُشر ترجمة أبي حنيفة، والملاحظة التي ذكرناها في ترجمة الشافعي تحضر هنا، فلا أخبار تتعلق بأصل إيمان ابن حنبل، ولا روايات عن علاقته بالسلطة وخروجه عنها، مع أنه كانت له مواقف متعارضة معها في قضية خلق القرآن، ولا سرد لمستشنعات خاصة بألفاظه وأفعاله، أو آراء مخالفة له، على الرغم من توافرها بكثرة في تاريخ الفقه الإسلامي لتلك الفترة.

إن المسكوت عنه في ترجمة ابن حنبل ليس أقل من المعلن عن أبي حنيفة، مع احتفاظ الرجلين بقيمتهما العالية في تاريخ الفقه الإسلامي، لكن مواقف ابن حنبل الكلامية، لا سيما في قضية خلق القرآن، كانت سبباً كافياً لتقديم ترجمة لائقة بدوره الكبير في الدفاع عن مقولات كلامية، خاصة بأهل الحديث، وبعد ذلك الأشاعرة.

وإن البارز والمشهور والمؤثر في سيرة ابن حنبل العامة يتجاوز ما نُقل عنه في الفقه، أو الحديث على وجه التحديد، ومن غير المبالغة القول إن ارتقاء ابن حنبل في سُلَّم الشهرة والرتبة الإسلامية جاء بفعل صلابته الكلامية أكثر من إنتاجه الفقهي، مع أنه مؤسس مذهب فقهي، أكثر من كونه أحد أعلام الكلام، بمعنى من المعاني.

إن التقييم الذي جرى لدور ابن جنبل في الإسلام، كما هو واضح من بداية الترجمة، جاء من مواجهته للذين صاغوا مقولات جديدة في الكلام، وحاولوا فرضها، لا من مواجهته للذين ابتكروا قواعد جديدة في الفقه، وحاولوا تعميمها، كما جرى الحال مع أبي حنيفة.

أما تجربة الشافعي، وعلى الرغم من أهمّيتها في الفقه، فقد كانت

محكومة بوجهتها الكلامية أكثر من إبداعها في الأصول والقواعد الفقهية، والكلام عن إعتدال الشافعي، أو وسطيته، صادرٌ عن مقولاته الكلية في فلسفة الحديث والرأي ومقاصد الدين أكثر من صدوره عن قواعده الفقهية، المفتقرة، بطبيعتها، إلى مقولات كلامية تدعمها، وتمنحها قوة الحق والشرعية.

من هنا، ولما أدرك الخطيب البغدادي دورهما في هذا المجال بالتحديد، أطلق لقلمه العنان في تصويرهما، بما يتلاءَم مع هذا الدور، وحجب كل رواية من شأنها التقليل من أهمية هذا الدور، وإن لم يصرِّح عنه بشكل مباشر.

للخطيب الحق في تقييم أي تجربة، لأي علم من أعلامه، لكن ليس له أن يختصر أو يحجب، يصف أو يقتصر، على ناحية دون ناحية، أو زاوية دون زاوية، وأن حصيلة التقييم يجب أن تكون واضحة، وفي مكانها المعلن، وليس خلف المواد المعروضة، حجماً ونوعاً، سلباً أو إيجاباً. ومن يقرأ سيرة الأئمة الثلاثة دفعة واحدة لن يخرج بصورة واقعية عنهم، وسيدرك أن بصمات الخطيب واضحة في ملامحهم أكثر من بصمات التاريخ والأيام التي تعود إليهم.

ثانياً: أبو حنيفة في التراث الشيعي

1 ـ أبو حنيفة عند الطبرسي

لن يكون حال أبي حنيفة مع أعلام الشيعة أفضل مما رأيناه مع أعلام السنة، ولدينا صورة لهذا الفقيه لم نتعوَّد عليها في المصادر العامة التي ترجمت له.

ينقل صاحب الاحتجاج[1] عن بشير بن يحيى العامري، ثم عن ابن أبي ليلى الذي يروي خبر دخوله مع أبي حنيفة على الإمام جعفر بن محمد الصادق(ع). تبدأ الرواية بسؤال الصادق(ع) عن أبي حنيفة، فيرد ابن أبي ليلى بأنه «من أهل الكوفة له رأي وبصيرة ونفاذ»[2]، ما جعل الصادق(ع) يستدرك فوراً ويقول «فلعله الذي يقيس الأشياء برأيه»[3]، ثم يُتبع ذلك بسؤال مباشر لأبي حنيفة عن قدرته في أن يقيس رأسه، فيجيب أبو حنيفة بالنفي.

بعد ذلك يستعرض الإمام الصادق(ع) عجز أبي حنيفة عن أن يقيس شيئاً؛ لأنه لن يعرف حكمة الملوحة في العينين، ولا المرارة في الأذنين، أو البرودة في المنخرين، فضلاً عن العذوبة في الفم، وجواب أبي حنيفة لا يتغير «لا»، كناية عن أنه لايستطيع ذلك. ثم يستأنف الصادق سؤالاً آخر لأبي حنيفة يتعلق بالكفر والإيمان، قبل أن يعود للإجابة عن كل الأسئلة التي طرحها، وأبو حنيفة لا يحرك ساكناً. ويختم الإمام الصادق(ع) كلامه لأبي حنيفة بإيراد رواية عن الرسول في القياس تُقرِن الذين يعتمدونه بإبليس، مع تفصيل آخر. وهذه المرة لا نعثر على إجابة لأبي حنيفة فقد اختفى، قبل أن تنتهي الرواية.

إن أدنى تأمل في هذه الرواية يفضي بنا إلى ما يلي:

لقد جرى استحضار شخصية أبي حنيفة بطريقة تجعله لا يجرؤ على الكلام مطلقاً، فالرواية كلها لا تسمح لهذا الفقيه، اللامع في عصره، إلا

---

(1) الطبرسي، **الاحتجاج**، ج2، ص 266 ـ 267.

(2) المصدر نفسه، ص 266.

(3) المصدر نفسه.

بنطق حرف واحد، ثلاث مرات فقط، وهو «لا»، وإذا ما دققنا بهذا الحرف، وسياقه في الكلام، فإنه يعبر عن منتهى الاستسلام والتسليم للإمام الصادق(ع)، ولولا ذلك، ربما، لم تسمح الرواية له حتى بنطق هذا الحرف.

إنها شخصية مختلفة، لأبي حنيفة، لقد جعلت هذه الرواية الإمام الصادق(ع) وكأنه في مهمة تحطيم لهذا الفقيه، فلا يهدأ عن إرسال السؤال، أو إظهار الجواب، بما يجعل خصمه في أدنى وضعية وأضعف حجة، ثم تأتي الرواية عن الرسول بمثابة الحكم المبرم بفساد طريقة أبي حنيفة، حيث لم نعد نرى أثراً لأبي حنيفة، حتى في مستوى حرف «لا»، كما لاحظنا.

لقد بدا الحديث عن الرسول أقرب إلى التركيب منه إلى النقل، ومعانيه تتصل مباشرة بالجدل حول القياس على الطريقة المألوفة في زمانه، وليس في زمان الرسول، ما يبعث على التساؤل حول دقة النقل عنه (ص).

إن فعل الخلاف الكلامي مع أبي حنيفة كان قادراً على أن يحبك رواية بهذه الطريقة، كي تتناسب مع ما يعتقده صاحبها بالمصير الأخروي لأبي حنيفة وأمثاله. ليس من الضروري الشك في أصل اللقاء، ومن الممكن أن تكون هالة الإمام الصادق(ع) العلمية، التي لا يشك فيها خبير، قد أخذت بعقل أبي حنيفة، ولكن من الصعب أن تكون الأمور قد جرت على هذا النحو، فلا الإمام الصادق(ع) من نوع الرجال الذين لا يتحملون كلاماً من الخصوم، ولا أبو حنيفة إلى هذا الحد من الضعف والفراغ.

أما الرواية الثانية[1] في لقاء الإمام الصادق(ع) بأبي حنيفة، فتبدو أكثر دلالة في ما ذهبنا إليه. فأبو حنيفة هنا «مفتي أهل العراق»[2] حسب قول الإمام الصادق(ع)، وهو يعتمد كتاب الله في الإفتاء، ثم يشرع الصادق(ع) بتوجيه أسئلته لزائره، حول تفسير آيات من كتاب الله، ولما عجز أبو حنيفة عن الإجابة قال: «ليس لي علم بكتاب الله، إنما أنا صاحب قياس»[3].

ليست مناصرة لأبي حنيفة، ولكنها تساؤلات حول واقعية الصور المرسومة للمخالفين، ودقة المعطيات الواردة حولهم. إن ما نقله صاحب «الاحتجاج» لا يعدو كونه إحدى هذه الصور، وبالرغم من الاتفاق على مثالبه عند خصومه، إلا أنهم لم يتفقوا على صورة واحدة له.

فالقول بالقياس عند الطبرسي هو أبرز ملامح صورة أبي حنيفة، ولكن صورته عند البغدادي وابن الجوزي، كما رأينا، تتجاوز ذلك إلى مقالته بالرأي، ثم الإرجاء، واستخفافه وإهماله بما ورد عن الرسول.

الرواية الأخيرة لأبي حنيفة مع الإمام الصادق(ع) قصيرة ومختزلة، حيث يبدو فيها أبو حنيفة في مقام السؤال عن المسافة بين المشرق والمغرب، ولما أجابه الإمام الصادق(ع) بأنها «مسيرة يوم للشمس، بل أقل من ذلك»[4]، استعظم أبو حنيفة هذا الجواب، وكان ذلك كافياً

---

(1) المصدر نفسه، ص 267 ـ 271.

(2) المصدر نفسه، ص267.

(3) المصدر نفسه، 269.

(4) المصدر نفسه، ص 272.

للإمام أن ينعته بالعاجز، لأنه كان عليه، قبل أن يستعظم ذلك، أن ينكر أن الشمس تطلع من المشرق، وتغرب من المغرب، «في أقل من يوم»[1]. وكما نلاحظ لا يقوى أبو حنيفة حتى على تقدير الأشياء، بل هو عاجز دائماً، وعليه أن لا يظهر في آخر الرواية، لأن الكلام الصحيح يجب أن لا يعقبه كلام، ولا مجال للتعليق عليه، لأنه قد يخدش في صحته، وهذا أمرٌ لا يراه المصنِّف.

والسؤال المركزي، هنا، هل بالإمكان ضم هذه الملامح الخاصة بأبي حنيفة إلى صورته المألوفة في المصادر العامة، هل بالإمكان الإفادة من هذه الروايات في سبيل إغناء معلوماتنا عن أبي حنيفة؟ أم أننا سنكون أمام عملية تركيب معقدة لن تخرج إلى النور، أو عملية جمع صعبة لن يُكتب لها النجاح؟

هذه هي حال المواد التاريخية الكلامية، التي تتوافر لنا، عندما نريد التعرُّف على صور الرجال عند مخالفيهم من المتكلمين، يطغى عليها الاتجاه التحقيري والتوهيني، الأمر الذي يجعلنا أمام نوعٍ مختلف من الحقائق، من شأنها تعريفنا على تقييم الرجل عند مخالفيه، وليس تقديم إضافة مفيدة بالضرورة في رسم الصورة الواقعية للرجل.

2 ـ أبو حنيفة عند الخوانساري

أول ما يطالعنا الخوانساري (ت 1313هـ) في ترجمته لأبي حنيفة في «روضات الجنات» أن أبا حنيفة هو «أول الأئمة الأربعة»[2]، و«إمام

---

(1) المصدر نفسه.

(2) الخوانساري، **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات**، الدار الإسلامية، بيروت، 1991، ج8، ص 154.

أرباب الوسوسة والرأي والقياس»[1]، ثم نقل كونه في عداد رجال الإمام الصادق(ع)، «لأنه بلغ ما بلغ، من الفضل الموهوم، والاطلاع على أفانين العلوم، من بركات مجالس ذلك الإمام المعصوم»[2]. بهذه الطريقة تتم ترجمة الأعلام المختلفين مذهبياً، كما نستوحي من عبارة: «إمام أرباب الوسوسة»، وهي أول صفة رآها الخوانساري في أبي حنيفة.

ثم تأخذ الترجمة بعداً آخر، حيث يجري النظر إلى أبي حنيفة كونه أحد تلامذة الإمام الصادق(ع)، وأن «الفضل الموهوم» الذي وصل إليه، لم يكن سوى حصيلة تلك المجالس التي كان يشارك فيها عند الإمام الصادق(ع). ثم إن أبا حنيفة أنكر، بعد ذلك، حقوق أستاذه، عبر الجفاء والتكفير، ثم «بالإساءَة والحسد والخيانة والتعزير»[3]. لاحظ كيف تتحول الترجمة إلى ثناء على الإمام الصادق(ع)، وما عدا ذلك يتحوَّل إلى نوع من المحاسبة لأبي حنيفة.

ثم ينتقل إلى إنجازات أبي حنيفة، فيروي أنه في زمن المنصور تم إحداث أربعة مذاهب اعتمدت «الرأي والقياس والاستحسان والاجتهاد»[4]، ولم يكن ذلك إلا بسبب الخوف من الإمام الصادق(ع)، واجتماع أربعة آلاف راوٍ يأخذون العلم منه.

إذن، لم يكن مذهب أبي حنيفة إلا نوعاً من الرد على الإمام

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص 158.

الصادق(ع)[1]، وهكذا سار الشافعي وأحمد بن حنبل على الطريق نفسه، حيث استقرت المذاهب على الحال التي آلت إليه.

مرة أخرى يرتبط أبو حنيفة بالإمام الصادق(ع)، فبعد أن كان أحد تلامذته، ها هو يُدفع لتأسيس مذهب خاص، مهمته الرئيسة، وضع حد لمذهب الإمام الصادق(ع) كي لا يهيمن على كل أنحاء الخلافة العباسية، وبالتالي يهدد السلطان أبي جعفر المنصور. علماً أن العلاقة بين الرجلين، أبو حنيفة والمنصور، كانت في حالة لا ترقى إلى هذا المستوى من التعاون والتنسيق، كما تكشف بعض المصادر.

إلى هنا كيف تعرفنا، بواسطة الخوانساري، على أبي حنيفة، لقد تعرَّفنا على ملامح رئيسة له، هي إنكار الجميل، عدم الوفاء، الخيانة الحسد، ثم أضاف ملامح من نوعٍ آخر، التجاوب مع السلطان لتأسيس مذهب قضيته الرئيسة محاربة الإمام الصادق، لهذا السبب انفصل كل من مالك وأبي حنيفة عن الإمام الصادق، وعلى هذا الطريق أسس كل من الشافعي وأحمد بن حنبل مذهبهما. لاحظ كيف يتم تحديد محاور رئيسة للشخصية، وبالتالي كل الأحداث المتصلة بها.

في علم الكلام عند الخوانساري، الإمام الصادق هو المحور في زمانه، وهذه عقيدة له الحق في الإيمان بها، لكن أن يتحوَّل ذلك إلى ربط ترجمة الآخرين به، فهذا ما يحتاج إلى مناقشة وتفاهم. إنها عملية إسقاط للقناعات الذاتية على الآخرين، والانطلاق منها في رسم المسار الحدثي للتاريخ، وهذا شكل من أشكال تركيب التاريخ وليس كتابته.

---

(1) المصدر نفسه.

ثم يتابع الخوانساري فيصف مذهب الحنفي بمذهب الشيطان من ناحية الفروع[1]؛ لأن الأشعري قد ضم إبليس له من ناحية الأصول. هكذا تتحول قضية القياس لدى أبي حنيفة إلى خط يوصله بإبليس. لقد بدت هذه القضية الجوهر الوحيد في فقه أبي حنيفة، فلم يعد ثمة شيء يمكن التوقف عنده سواها.

وللمزيد يتوقف الخوانساري عند فتوى لأبي حنيفة حول الخروج من الصلاة «بخروج الريح»[2]، إلى جانب التسليم والكلام، فيبدي موافقته على أن الصلاة، التي يراها أبي حنيفة، يتم الخروج منها بالريح؛ لأن هذه الصلاة تتم «في الدار المغصوبة، على جلد كلب، لابساً جلد كلب، وبيده قطعة من لحم كلب. . .»[3].

إنها طريقة في عرض الفتاوى المثيرة، وعند معظم الفقهاء شيءٌ منها، للنيل من علم الفقيه، عبر الإيحاء بأن كلّ علومه على هذا المنوال، وهذا، بلا شك، عرض لا يتصف بالعلمية.

ما تقدم هو أبرز ما نقله الخوانساري في ترجمة أبي حنيفة، والسؤال يتكرَّر على ماذا حصلنا منه في ما يخص صورة أبي حنيفة؟

يمكن القول: إن المادة التي قدمها الخوانساري غير مفيدة في تشكيل صورة تاريخية لأبي حنيفة، من دون أن يعني عدم الحق للخوانساري في كتابة أي شيء يراه، ولكن شرط أن لا يعتبر مادة تاريخية.

---

(1) المصدر نفسه، ص 160.

(2) المصدر نفسه، ص 158.

(3) المصدر نفسه.

إن ما كتبه الخوانساري لا يعدو كونه تقييماً خاصاً لسيرة خصم في أحسن الأحوال، والمصادر التي نقل عنها هي مصادره الخاصة، وليست من المصادر العامة.

إن الاطلاع على هذه الترجمة يفيد، من الناحية الكلامية، في تعزيز الإيمان بالمذهب، من خلال القول إن أبا حنيفة تتلمذ على الإمام الصادق(ع)، أو من خلال القول إن مذهبه ليس سوى ردة فعل على مذهب الإمام الصادق(ع). كذلك يفيد، من ناحية كلامية أيضاً، عندما يتم اعتبار الحنفية على اتصالٍ مع فكرة الشيطان في قضية القياس. فالحصيلة كلامية، من دون أن يعني ذلك التزام الأصول العامة في علم الكلام، فالمقصود هنا أن مادة الفائدة هي مادة كلامية، ومعدن الفائدة معدن كلامي.

أما حظ التاريخ، فكما قلنا، هو معدوم أو شبه معدوم؛ لأن هذه المادة تقويمية بالدرجة الأولى، ونسبة الحدث فيها قليلة، وحتى هذا القليل مغلَّف بالرأي والحكم إلى درجة يصعب معها التمييز بينهما. ولا أبالغ إذا قلت: إنّ هذا النوع من المواد بعيد عن التأريخ، من دون أن يخدمه، وهو يثير الإشكاليات أكثر من أنه يلقي الأضواء، ويربك المؤرخ أكثر من أنه يساعده.

محاولة رائدة للخوانساري، مقارنةً بأعلام الشيعة السابقين، الذين لم ينخرطوا بالترجمة لخصومهم، واستنفدوا طاقاتهم بالترجمة لأنصارهم وأعلامهم الخاصة؛ لكنها محاولة تحتاج إلى تطوير؛ لأنها بالشكل التي هي عليه، هي نوع من المحاكمة أكثر من كونها ترجمة، لكن ومع ذلك يمكن النظر إليها من زاوية المحاولات الأولى التي تعِد،

عادة، بمحاولات أكثر توازناً، وأقل تطرفاً، مما هي عليه مع الخوانساري.

ثالثاً: أبو حنيفة في «المنتَظَم»

كيف قدَّم ابن الجوزي، المؤرخ الحنبلي، أبا حنيفة؟

لم يكن ابن الجوزي أقل طعناً من الخطيب البغدادي، وإذا كان الثاني أشعرياً، ونقل ما نقل، فمن طريق أولى أن يكتب ابن الجوزي، الأقرب إلى أهل الحديث، مثالب أبي حنيفة. الاعتراف الوحيد الذي يمكن ذكره لابن الجوزي في أبي حنيفة بدا في قوله: «لا يختلف الناس في فهم أبي حينفة وفقهه»[1]، فقد صدَّر الكلام عنه بإثبات مهارتَيْ الفهم والفقه عنده، ثم ما لبث أن نقل خلاف الجميع معه «... وبعد هذا فاتفق الكل على الطعن فيه»[2]. ابن الجوزي كان أكثر مباشرة للأسباب التي وقفت خلف الطعن على أبي حنيفة، فهو يرى أن الناس انقسموا حول ذلك إلى ثلاثة أقسام، «قوم طعنوا فيه لما يرجع إلى العقائد والكلام في الأصول»[3]، أما القسمان الباقيان، فقد طعنا «في روايته وقلة حفظه وضبطه»[4]، أو «لقوله بالرأي في ما يخالف الأحاديث الصحاح»[5].

الكلام في قلة حفظه وضبطه لا يبدو أنه يشكل طعناً في جوهر المكانة العلمية لأبي حنيفة؛ لأنه لا يُعد من رجال الحديث، ولا قدَّم

---

(1) ابن الجوزي، المنتظَم، ج 8، ص 131.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه، ص 132.

نفسه في هذا المجال، فأبو حنيفة فقيه وقيمته العلمية تكمن في فقهه، وبالإمكان الوقوف على نواحي ضعفه، ليس في الحديث فقط، بل في العلوم الدينية الأخرى، كعلمي الكلام والتفسير، وهذا لن يؤثر في الفقاهة التي تدَّعى له. أما الكلام في رأيه، وبالتالي مخالفته للأحاديث الصحاح فيبدو أنه يشكل فرعاً للنوع الأول من الطعن عليه، وكما أسلفنا سابقاً، فمقولة أبي حنيفة بالرأي لا تصدر عن عقيدة خاصة بالرأي، بمعزل عن نظرته الكلية للأحكام والفتاوى الدينية، التي إنما تصدر عن كلامياته الخاصة، وهنا يكمن سر الخلاف مع أهل الحديث.

إن شخصية في حجم أبي حنيفة لا يمكن تفسير رؤيتها الفقهية من الزاوية الأخلاقية المحدودة، كما توحي ترجمة البغدادي أو ابن الجوزي، فالرجل عالمٌ من دون شك، ولا يمكن تفسير آرائه إلا بالعودة إلى علمه، وبالتالي القواعد الرئيسة التي يتضمنها.

والقول إن الكل متفق على الطعن فيه، شكل من أشكال المبالغة في الإخبار عنه، ويكفي استحضار أئمة كبار من المذهب الحنفي لتوهين هذا القول، إلا إذا أخرجنا هؤلاء الأئمة من دائرة الاعتبار والتقدير، كما أوحى بذلك ابن الجوزي في نهاية الترجمة[1].

لن ندخل في سرد الروايات التي نقلها ابن الجوزي، والتي تطعن في صدقية أبي حنيفة، لكن بالإمكان القول: إن معظمها يتشابه مع ما أورده البغدادي، ولا نستبعد أنه قد نقل أكثرها عنه. والتدقيق فيها يؤكد ما ذهبنا إليه من أن الترجمة للمخالفين غالباً ما تتم عبر اقتطاع بعض

(1) المصدر نفسه، ص 143.

الآراء والأخبار الخاصة بها، معزولةً عن سياقها، مفصولة عما سبقها أو تلاها، ومن دون إيراد أية معطيات من شأنها تأكيد واقعية هذه الروايات.

وفي كل الأحوال من الصعب الاكتفاء بها لتشكيل صورة معقولة لشخصية من طراز أبي حنيفة.

الفصل الثاني

I ـ أبو الحسن الأشعري

حظي أبو الحسن الأشعري باهتمام واسع لدى المصادر العامة، وبالرغم من اعتداله ووسطيته، لا سيما في الفترة الأخيرة من حياته، بين أهل الاعتزال وأهل الحديث، إلا أنه لم يسلم من أقلام المؤرخين، خصوصاً أهل الحديث منهم. فقد تم تقديمه عند البعض منهم بطريقة لا تعترف بتحوُّله عن الاعتزال، وفي أحسن الأحوال تم تعريفه بمادة تاريخية باردة، وخالية من المعلومات المتناسبة مع دوره المؤثر في الكلام الإسلامي عموماً، والكلام السني على وجه الخصوص.

مع بعض التبسيط والتسامح، يمكن مقارنة وضع أبي حنيفة بما كان عليه أبو الحسن الأشعري، فقد جاء الأول بما جعله مخالفاً لفقهاء أهل الحديث، من دون أن يخرج من أهل السنة، كما جاء الثاني بما وضعه في مواجهة مع أهل الحديث، مع تبنٍ للكثير من آرائه عند أكثر أهل السنة، ولكن تم اعتبار الأول مخالفاً للإجماع، في معنى من معاني الإجماع، كما تم اعتبار الثاني متردِّداً بين أهل الحديث والاعتزال،

بمعنى من معاني التردُّد. وإذا كان أبو حنيفة قد تعرَّض لحملة وهجوم لمجرد اعتماده على الرأي والقياس، وما يعني ذلك من محاكمة مبنائية، فقد واجه أبو الحسن الأشعري خصوماً كُثُر، وفي الميدان الكلامي تحديداً، الميدان الأكثر ضراوة في الخلاف والاختلاف.

1 ـ الأشعري في «تاريخ بغداد»

توقّف الخطيب البغدادي في كتابه «تاريخ بغداد» عند أبي الحسن الأشعري، مشيراً، وبشكل مباشر، إلى أنه «صاحب الكتب والتصانيف في الرد على الملحدة، وغيرهم، من المعتزلة والرافضة والجهمية، وسائر أصناف المبتدعة»[1]، فالخطيب هنا يعرِّف الأشعري بما فعله في خصومه، الذين كانوا في الوقت نفسه، خصوماً للخطيب. هذا أبرز ما رأى صاحب «تاريخ بغداد» روايته، ثم ذكر سنة موالده وموته، ومكان دفنه ومقدار نفقته في كل سنة، وأنهى الترجمة بالعودة إلى بداية التعريف، حيث يقول: «كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم، حتى أظهره الله تعالى، فحجرهم في أقماع السمسم»[2].

من الملاحظ أن ترجمة الأشعري تقتصر على دوره في مقارعة من يراهم الخطيب خارجين عن الطريقة الصحيحة للإسلام، فالهدف هنا يكمن في الترويج لهذه المقارعة، وإبراز الشخصيات المنخرطة فيها، ما يعني أن الترجمة تتجاوب مع الهدف الكلامي للخطيب البغدادي بالدرجة الأولى، إن لم نقل حصراً.

---

(1) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج 11، ص 346.

(2) المصدر نفسه.

ثم إن الخطيب أغفل، أو تجاهل، أهم معطى تاريخي يمكن تضمين ترجمة الأشعري به، وهو خبر خروجه عن الاعتزال في الفترة الأخيرة من حياته. لقد انتقى الخطيب مادته بعناية تخدم هدفه، من دون التورُّط بأخبار قد تثير الأسئلة أكثر من تقديم معلومات مفيدة. إنها طريقة في الحذف والتشذيب، تتلاءَم مع خلفية الكتاب في كونه شكلاً من أشكال إحياء العلوم الدينية الصحيحة، عبر إحياء رجالها بواسطة الترجمة لهم.

ما هي قيمة الأشعري، من دون حدث تراجعه عن الاعتزال؟ وأين تكمن قوة التأثير عند الأشعري في مقارعته للاعتزال، إذا تغافلنا عن إيراد الخبر الذي يشير إلى عضويته في فريق المعتزلة، قبل انسحابه منه، في وقت لاحق من حياته؟

هل يستقيم الحديث عن الأشعري، من دون أي إشارة عن تحوُّله الكبير هذا؟ وأخيراً هل يُعتبر ذلك من التفاصيل غير المؤثرة التي يمكن استبعادها، من دون التأثير على الصورة العامة لهذا المتكلم المشهور في الإسلام؟ إن امتناع الخطيب البغدادي عن إيراد هذا الخبر لا يمكن تفسيره، إلا من خلال موقفه الكلامي من الاعتزال أولاً، ثم موقفه من آراء الأشعري الكلامية ثانياً. وإذا كان موقفه الأول واضحاً، فإن في موقفه الثاني ما يحتاج إلى توضيح.

لقد رأينا الخطيب البغدادي في ترجمته لأبي حنيفة كيف كان يحرص على كشف ثغراته الخاصة بمنهجه الفقهي القائم على الرأي، دون الحديث، وخبرناه هناك كواحدٍ من أبرز المدافعين عن أهل الحديث، الساخطين على أهل الرأي، وفي موقفه من الأشعري نجده في صدد دعم الجانب الصحيح، برأيه طبعاً، من سيرته، وهو جانب لا

يستطيع البغدادي تجاهله، بل من المصلحة الواضحة دعمه وتعميمه. أما الجانب السلبي، فأقل ما يمكن القول فيه أن الخطيب لا يود الاعتراف به، وربما اعتبره من الأخبار التي لا يُستحب التشهير بها، ومن الحكمة عدم إبرازها، لأنها تضعف في موقف المقارعة مع الخصوم، أكثر من كونها تضيف قوَّةً فيه.

فالخطيب البغدادي يستهدف عدم إثارة الشبهات حول شخصية تمكَّنت من مقارعة المعتزلة، وفي الوقت نفسه لا يريد للآراء التي نُقلت عن الأشعري أن تحظى بتأييد، خصوصاً في ما يتعلق بالوجهة الجديدة التي اختارها بعد ترك الاعتزال.

لا شك في أن ترجمة الخطيب للأشعري من النوع البارد والمختصر، ومن الواضح أنه لم يكن في صدد تلميع صورة مؤسس فرقة الاشعرية بين المتكلمين، ومن غير المستبعد أنه كان يفضِّل عدم الخوض في كلاميات الأشعري، أو مواقفه، بسبب ضعف اقتناعه بالمذهب الكلامي، أو ببعض مقولات هذا المذهب على الأقل، وهذا أدنى مظاهر التأثر بالموقف الكلامي في التأريخ؛ أي تجاهل الأحداث أو الآراء، التي لا تتوافق مع خلفية المؤرخ.

2 ـ الأشعري في «المنتَظَم»

أما ابن الجوزي فقد قدَّم أبا الحسن الأشعري بطريقة مختلفة، بل يمكن القول: إنها مخالفة لما أورده الخطيب البغدادي، بالرغم من التقارب المنهجي بينهما. فالكلام الذي أورده البغدادي في خصوص مقارعة الأشعري للمعتزلة لا أثر له عند ابن الجوزي، فأبو الحسن

الأشعري «كان على مذهب المعتزلة زماناً طويلاً»[1]، وتركه لهذا المذهب لم يكن حصيلة تفكير جدي، كما نستوحي من عبارة ابن الجوزي، «ثم عنَّ له مخالفتهم». أما دوره في الفكر الإسلامي فقد اختصره صاحب كتاب «المنتظم» على الشكل الآتي:

«وأظهر مقالة خبطت عقائد الناس، وأوجبت الفتن المتصلة»[2]، ما يعني أنه لم يتصدَّ للمعتزلة، كما هو وارد في «تاريخ بغداد»، بل تسبّب ببلبلة فكرية في أوسط العامة والخاصة، ما لبثت أن تحولت إلى فتن ودماء بين المسلمين.

ابن الجوزي حريص على عدم الفصل بين الأشعري والمعتزلة، فقد اهتم بتوافقه معهم في خصوص خلق القرآن، «فوافق الأشعري المعتزلة في أن هذا [كلام الله] مخلوق»[3]، ثم ذهب في مجادلة الأشعري في هذه القضية، كأنه والمعتزلة فريقٌ واحد. ثم تابع أثر ذلك على حياة الأشعري الذي «ما زال منذ أظهر هذا خائفاً على نفسه لخلافه أهل السنة»[4]، ما اضطره للاستجارة بأحدهم، كي ينجو من القتل. أما ما حظي به الأشعري من الأتباع، فكان بفعل «أقوام من السلاطين»[5]، الذين تعصّبوا له، وبالتالي تركوا الشافعية كي يلحقوا به.

إن التدقيق بهذه الصورة للأشعري يجعلنا نشعر أننا أمام شخصية أخرى، لا تُشبه أبداً، شخصية الأشعري عند البغدادي، بل هناك اتجاه

---

(1) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج4، ص 29.
(2) المصدر نفسه
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه.

لإظهار الأشعري على طريقة أعلام الفكر المنحرفين عن الإسلام، وأنه نسخة منقّحة عن المعتزلة.

وفي إطار ترسيخ صورة الاعتزال عند الأشعري، نرى ابن الجوزي يورد خبر تعلُّمه على يد شيخ الاعتزال في زمانه، وهو الجبائي، وأنه لم «يفارقه أربعين سنة»، وفي هذا العدد من السنوات، دون مفارقة، تنتفي إمكانية خروج الأشعري من تأثيرات الاعتزال تماماً، هذا إن كان قد خرج فعلاً، كما لا يريد ابن الجوزي التصديق به.

أما خبر خروجه من الاعتزال فقد أشار إليه صاحب «المنتظم»، بطريقة لا تخلو من استخفاف، فقد فاجأ الأشعري المصلين في جامع من جوامع البصرة بإحدى الجمعات، حيث ارتقى المنبر، ومعه شريط فشدَّه على وسطه، ثم قطعه، وقال: «إشهدوا أني تائب مما كنت فيه من القول بالاعتزال»[1] من دون أي تفاصيل أخرى. بعد ذلك يشير إلى وفاته، لافتاً النظر إلى أن «قبره اليوم عافي الأثر، لا يلتفت إليه»[2]، إنها طريقة مألوفة في التأريخ للشخصيات المنبوذة في الإسلام، مع معلومات لا تفي، غالباً، بالصورة الفعلية لهذه الشخصيات.

نحن أمام صورة للأشعري مرسومة بأنامل أحد كبار المؤرخين من أهل الحديث، فلا وسطية ظاهرة للأشعري، ولا غلبة لمذهبه بفعل هذا الاعتدال، مقارنة بالاعتزال وأهل الحديث، إنه أحد كبار خصوم أهل الحديث، ومثلُه كمثل الخصوم الآخرين من المعتزلة، أو غيرهم.

---

(1) المصدر نفسه، ص 30.

(2) المصدر نفسه.

من المثير ربط ابن الجوزي، بين من دان بقول الأشعري ومن ترك الشافعي، وهذا أمرٌ يحتاج إلى دراسة وتحقيق، ذلك أن الأشعرية، كمذهب كلامي، لا تتعارض مع أصول المذهب الفقهي للشافعي. وهذا الخطيب البغدادي، المشهور بشافعيته، لم يتعامل مع الأشعري بالطريقة نفسها التي رأيناها مع ابن الجوزي الحنبلي. أما ربطه بين مقالات الأشعرية وحدوث فتن بين أتباعها من جهة، والحنابلة من جهة أخرى، فهي من باب اتهام فريق واحد بالفتن، من دون أدلة ساطعة وواضحة، والكلام عن تعصُّب السلاطين له يحتاج أيضاً للتدقيق؛ لأن من أسهم في بلورة الأشعرية لاحقاً، وبالتالي نشرها، هم كبار المتكلمين من أهل السنة، وفي مقدمتهم أبو بكر الباقلاني؛ الذي اعتُبر أبرز المساهمين في نشر الأشعرية، بعد إضافاته وشروحاته النوعية عليها[1].

أما إشارته لأحوال قبره، الضائع والمهمل، فهي من قبيل التدليل على تدنِّي مكانته، وعدم استحقاقه الرعاية من الأتباع الذين لم يتمكنوا من ضبط مكان قبره، فضلاً عن زيارته والتبرك منه، كما يُفعل عادة، بالأولياء والصالحين من العلماء المسلمين.

والسؤال المطروح هنا: لماذا قدَّم ابن الجوزي هذه الشخصية، البالغة الأهمية في تاريخ الكلام السني، بهذه الطريقة من الاستخفاف؟

إن التدقيق في المادة التي عرضها يفضي إلى القول إن كلاميات الأشعري هي التي تسببت له بهذه الصورة النحيلة، ففي كل ما روى ونقل لا توجد أي تهمة سلوكية، أو هِنة علمية، وحدها مقولاته الكلامية

---

(1) راجع كتابنا **تاريخ العراق في العهد البويهي**، دار المحجة البيضاء، بيروت 2008، ص 201 و202.

هي الحاضرة في الترجمة، سواء في قوله بخلق القرآن، أو تصريحه بالعودة عن الاعتزال، ومن المثير، حقاً، أن ابن الجوزي لم يستثمر أبداً تراجع الأشعري عن الاعتزال، ولعل ذلك جاء بسبب خوفه من نصرة الأشعرية إذا ما أيده، أو قدّر له ذلك.

من الواضح أن الأشعري قد اقترب من أهل الحديث عندما ابتعد عن الاعتزال، وفي ذلك نصرة، وإن كانت غير كافية، لأهل الحديث، ولكن الزاوية التي كان ينظر منها ابن الجوزي لم تسعفه في العثور على أي جديد إيجابي. وإذا كان لنا أن نستنتج شيئاً في هذا المجال فهو المستوى السطحي في المقاربات الكلامية لدى بعض المؤرخين المسلمين. إننا أمام مؤرخين غير متوغلين في المضمون الكلامي، مكتفين بالسمعة العامة، أو الأخبار الرائجة، فضلاً عن الاختلاف العام، من دون التدقيق في حجمه أو مستواه.

3 ـ ابن الجوزي وعلم الكلام

ومن المفيد الإشارة إلى أن رأي ابن الجوزي في أبي الحسن الأشعري لا ينطلق من الخلاف الكلامي بينهما فحسب، بل من موقف ابن الجوزي من الكلام عموماً، ففي كتابه «العقائد والديانات»[1]، رأى في تنوُّع أحوال المتكلمين، وتوغلهم في عالم الكلام، ما أفضى «بأكثرهم إلى الشكوك وببعضهم إلى الإلحاد»[2]. كما نسب سكوت الكثير من فقهاء الإسلام عن الكلام لعلة في هذا العلم، حيث إنّه «لا

---

(1) ابن الجوزي، **كتاب العقائد والديانات**، تحقيق فوزي الجبر، التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2006.

(2) المصدر نفسه، ص 89.

يشفي غليلاً، ثم يرد الصحيح عليلاً»[1]، وقد نقل كلاماً في هذا الاتجاه للشافعي وابن حنبل، وختم حديثه بالتساؤل عن سبب عدم ذم الكلام «وقد أفضى بالمعتزلة إلى أنهم قالوا: إن الله (عز وجل) يعلم جمل الأشياء ولا يعلم تفاصيلها»[2].

وهذا لا يتنافى مع فرضية هذه الدراسة في كون ابن الجوزي متأثراً بعلم الكلام في تأريخه لأبي الحسن الأشعري، فالموقف من علم الكلام، سلباً أم إيجاباً، مقولة كلامية، حتى وإن بدا في الظاهر عدم اعتراف بهذا العلم. فإنكار الدخول في البحث الكلامي ينطوي على نظرة عامة للبحث الكلامي هي، بنفسها، نظرة كلامية، مضافاً إلى كونها رؤية منهجية أو علمية. فنفي إمكانية صدور حقائق عن المتكلمين عملية نقدية للمتكلمين، تشمل مناهجهم والموضوعات التي يبحثون فيها، أكثر من تعرُّضها للأهداف المعرفية التي يشترك كل أرباب العلوم الدينية بالقول بجذورها وأهميتها في فهم الدين ومعرفة الشريعة.

ثم إذا كان تعريف علم الكلام بأنه علم عقائد وأصول الدين، فكل من يعتقد بأصل من أصول الدين يسير في منطق الكلام، بشكل بسيط وفطري، أم بشكل معقد وعلمي، نعم غاية الأمر أن البعض يكتفون بمسافات محدودة، كابن الجوزي، والبعض الآخر لا يكتفون بذلك، كأبي الحسن الأشعري، وإلا فالجميع متكلمون بدرجة معينة، وعلى نحوٍ معين.

من هنا، يمكن تحديد خلفية ابن الجوزي في تأريخه للأشعري بأنها

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

صادرة عن هذه النظرة، التي لا تقل تأثيراً عن النظرات الكلامية التي تتضمن مقولات كلامية، كما رأينا مع الباقلاني أو الشريف المرتضى، وغيرهما، وربما كانت أقوى تأثيراً على المؤرخ لأنها تدفع به على النحو الإجمالي، فلا يعود تأثره محصوراً بمقولة هنا، أو قاعدة هناك، بل يغدو الشخص، أو الحدث، بجملته، خاضعاً لتأثير شامل، وهذا ما يمكن أن يهدِّد مواد تاريخية برمتها، وليس أجزاء فيها فحسب.

لقد اهتم المستشرق روزنثال بموقف ابن الجوزي من علم الكلام، وأشار إلى أنه وبالرغم من كونه مؤرخاً وليس متكلماً، إلا أنه كان خاضعاً لعلم الكلام الذي كان قد «فرض سيطرته، فرضاً تاماً، على التاريخ الإسلامي»[1]، لاسيما في فترة ابن الجوزي وما بعدها.

لقد خدم الأشعري أهل الحديث خدمة كبيرة عندما قارع أهل الاعتزال، وتسبّب لاحقاً، بضمور هذا المذهب الكلامي في الإسلام، والنتائج الإيجابية لهذا الإنجاز استفاد منها أهل الحديث، كما استفاد منها أتباع الأشعري، وهذا ما لم يلتفت إليه ابن الجوزي في ترجمته له.

مرَّ على وفاة الأشعري تاريخ طويل، قرابة قرن ونصف مع الخطيب البغدادي، وقرابة قرنين ونصف، مع ابن الجوزي، وصورة الأشعري لم تنفك تزداد غموضاً، لكأن أحداً لم يستفد من أحد، فلا الخطيب استفاد، بدقة وموضوعية، ممن سبقه في رسم صورة أبي الحسن، فبدت ترجمته له مبتورة ومختصرة وغير كافية، ولا ابن الجوزي استفاد ممن سبقه، فبدت ترجمته جديدة كلياً وغير مألوفة، ما يعني أن المؤرخين في

---

(1) روزنثال، علم التاريخ عند المسلمين، ص 198.

تأريخهم للمتكلمين، كانوا كالمتكلمين في كتابة التأريخ، يعتمدون على معاييرهم الكلامية وتصنيفاتهم المذهبية. أما ما توافر لديهم من مواد تاريخية، فهي بحاجة إلى غربال يحكي شروط التصحيح للشخصية، فإذا ما تطابقت السيرة مع الشروط خرجت الشخصية من الغربال وإلا كان عليها، وعلى المواد التي تخصُّها، أن تنتظر غربالاً من نوعٍ آخر، وشروط تصحيح أخرى، وإذا ما فقدت الفرصة في ذلك، فعليها أن تخرج من التأريخ كأنها لم تكن، هذا هو مصير من لا يلتزم بالشروط المفروضة، أو يسير وفق شروطه الخاصة.

لم تكن شروط الأشعري، نادرة إلى هذا الحد، وسيرى شروطه مألوفة بعد وقت غير طويل من وفاته، ولكن سيواجه شروطاً صعبة، على غرار شروط ابن الجوزي، هذه الشروط التي سوف تثير الغبار حول صورة الأشعري، أكثر بكثير من إسهامها في تقديم صورة مفيدة عنه.

4 ـ الأشعري في «وفيات الأعيان»

مع ابن خلكان في «وفيات الأعيان»، تأخذ صورة أبي الحسن الأشعري أبعاداً جديدة، فيسقط الحذر الذي طبع رواية الخطيب البغدادي، ويغيب الغموض، إن لم نقل التضليل، الذي خيَّم على رواية ابن الجوزي، وبدا الرجل كأنه أكتُشِفَ من جديد، فهو «صاحب الأصول، والقائم بنصرة مذهب السنة»[1]، وليس فقط صاحب التصانيف في الردِّ على المذاهب المخالفة للسنة، كما أشار الخطيب، أو أبدع مقالات أثارت الخلاف بين المسلمين، كما أوضح ابن الجوزي. كذلك

(1) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج3، ص 249.

نتعرف مع ابن خلكان على وجود أتباع لأبي الحسن على نطاقٍ واسع «وإليه تنسب الطائفة الأشعرية»[1]، وهذا ما لم نتحسَّسه في الروايتين السابقتين، على الرغم من مرور وقت كافٍ لظهور ذلك، لا سيما في الرواية الثانية مع ابن الجوزي، أما قوله: «وشهرته تغني عن الإطالة في تعريفه»[2] فهو نوع من الكشف عن امتناع سابقيه من البوح بهذه المكانة المرموقة له.

إن التحوُّل الذي طرأ على كلاميات الأشعري، يظهر جلياً وقوياً عند ابن خلكان، بينما تجاهله الخطيب، وشكّك فيه ابن الجوزي، «وكان أبو الحسن الأشعري أولاً معتزلياً، ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن»، وهذا مخالف لما تردَّد فيه، أو أوحى به، صاحب كتاب «المنتظم»، لا سيما عندما أشار بموافقة الأشعري للمعتزلة في خلق القرآن.

أما طريقة إعلانه التراجع عن المعتزلة، فقد بدت واضحة ومفصَّلة بعض الشيء عنده، وليست ملتبسة وشكلية، كما رأينا عند ابن الجوزي، فقد عرَّف نفسه، ثم دخل في أبرز المقولات التي كان يعتقد بها على طريقة المعتزلة، «كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله لا تراه الأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعلها»، قبل أن يعلن رجوعه عنها، وبالتالي نيته في مقارعة من يعتقد بها، «وأنا تائب، مقلع، معتقد للردّ على المعتزلة»[3]. ثم يأتي الحديث عن إنجازاته في الردّ على المعتزلة في نهاية هذا العرض، وليس في بداية الترجمة، كما هو الحال مع الخطيب. وإذا كان

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص 250.

الأخير قد اكتفى بالخبر المجمل، فإن ابن خلكان قد أورد الخبر مع أسماء الكتب التي ألَّفها أثناء مقارعته للمعتزلة، فعرَّفنا على كتاب «اللمع»، و«الموجز»، و«إيضاح البرهان»، و«التبيين عن أصول الدين»، ثم «الشرح والتفصيل في الردّ على أهل الإفك والتضليل»[1].

ثلاثة قرون ونصف تقريباً تفصل ابن خلكان عن أبي الحسن الأشعري، كانت أقرب إلينا من مسافة الخطيب التي لا تبعد أكثر من قرن ونصف، أو مسافة ابن الجوزي التي لم تتجاوز القرنين ونصف، لم يكن ابن خلكان أول من اكتشف الأشعري على النحو الذي نقله، فهناك العديد من التراجم وكتب الطبقات التي قدَّمت الأشعري كما قدَّمه ابن خلكان، بل إن جُلَّ المصادر التقليدية العامة، فضلاً عن الخاصة بالأشعرية، قدَّمت الأشعري بما يتناسب مع صورة ابن خلكان، وهذا يكفي لطرح المزيد من التساؤل حول خلفية كل من الخطيب وابن الجوزي في ترجمة الأشعري، وبالتالي التدقيق في الأثر الكلامي الذي نعتبره حاسماً في هذا الاتجاه.

لقد أشار صاحب «وفيات الأعيان» لدور أبي بكر الباقلاني في نصرة مذهب الأشعري[2]، وهذه إشارة مفيدة للوقوف على محطة رئيسة من محطات تطوُّر الأشعرية، بعد أقل من قرن على ظهورها، بل إن جهود أبي بكر هذه هي التي كانت وراء تحوُّل مقالات الأشعري إلى مذهب كلامي له شروطه وأصوله الواضحة، بينما نرى ابن الجوزي في ترجمته

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص 249.

للباقلاني لم يجد شيئاً يتوقف عنده، سوى القول، وبطريقة التأسف، «إلا أنه كان متكلماً على مذهب الأشعري»[1].

إن حجم المادة المعروضة عن الأشعري في المصادر الثلاثة متقارب، ولا يمكن الدخول من هذا الباب لتبرير الاختلاف فيها، أما أثر اعتقاد كل من الخطيب وابن خلكان بالأشعرية على ترجمتهما للأشعري، فبالإمكان القول: إن ما قدَّمه الخطيب يعكس مستوى الاعتقاد وحرارته، كما تعكس ترجمة ابن خلكان مستوى اعتقاده بالأشعري وحرارة هذا الاعتقاد.

فالخطيب، كما أشرنا، لم يقدنا في ترجمته في اتجاه معاكس، كما رأينا مع ابن الجوزي؛ ولكنه كان عاماً إلى حد الالتباس في الاتجاه أحياناً، وقد كان تجاهله للتحوُّل الذي طرأ على عقيدة الأشعري بمثابة إمعان في هذا التعميم، وتفسيرنا لذلك يكمن في أن الأشعرية كانت لا تزال، حتى كتابة الخطيب لترجمته، تواجه ظروفاً غير مؤاتية، بل إن صورتها العامة كانت لا تزال في طور التشكيل والرسم، ولم يكن صاحب «تاريخ بغداد» من الأعلام المتحمسين لترويج صورة هذا المذهب؛ لأن تفهمه لأهل الحديث كانت تحول دون انطلاقة قوية في هذا الدور، بالرغم من انتمائه للأشعرية كمذهب كلامي.

مع ابن خلكان يختلف الموقف، فقد بلغت الأشعرية أوجها وانتشرت في معظم أنحاء المدن الإسلامية، قبل زمن ابن خلكان وبعده، فكانت ترجمته تعكس مستوى يقينه بهذا المذهب الكلامي الذي ابتكر

---

(1) ابن الجوزي، المنتظَم، ج 15، ص 96.

مقولات كلامية سمحت بهامشٍ واسع في التفكير الكلامي، بعد التضييق الذي زاوله أهل الحديث على مر العقود والقرون.

5 ـ الأشعري في «روضات الجنات»

في «روضات الجنات» للخوانساري صورة أخرى لأبي الحسن الأشعري تتضمن اختلافاً عن سابقاتها، لا يقل شأناً عما رأيناه بينها. يبدأ في تعريفه له بالإشارة إلى نسَبِه، ثم ينعته بأنه «قدوة المجبِّرة من طوائف الجمهور»[1]، قبل أن يذكر شهرته على الألسنة «بصاحب الأصول، والقائم بنصرة أهل السنة في المثول»[2]، ويرى أن في نصرة القاضي أبي بكر الباقلاني لمذهبه ما يكفيه من الرواج والانتشار.

إن التدقيق في القسم الأول من هذه الترجمة يفضي إلى القول بأن الخوانساري قد اعتمد على ابن خلكان في معظم المعطيات التي قدمها عن الأشعري، وقد صرَّح هو بذلك، ولا تبدو الإحالة إلى الخطيب، ضمن سياق النص في نسخة الدار الإسلامية دقيقة؛ لأن ترجمة الخطيب، كما لاحظنا، مختلفة عما هو مذكور في ترجمة الخوانساري.

ثم يستعرض الروايات التي تشير إلى سبب خلافه مع أستاذه أبي علي الجبائي، مستفيداً مما أورده صلاح الدين الصفدي في كتابه «الوافي بالوفيات»، ثم يعرض لترجمة الشهرستاني، صاحب «الملل والنحل»، له. ويمكن القول: إن القسم الأكبر من ترجمة الخوانساري للأشعري يتضمن عرضاً لمقولاته الكلامية، بأسلوب لا ينطوي على استخفاف أو

---

(1) الخوانساري، روضات الجنات، ج 5، ص 199.

(2) المصدر نفسه.

تكفير، كما جرت العادة في ترجمة المؤرخين للرجال المختلفين معهم كلامياً.

وفي نهاية الترجمة يتوقف الخوانساري عند مقولة الأشعري في الإمامة، وبالتالي خلافة أبي بكر وعمر وعثمان، ويُظهر مستوى ملحوظاً من الحياد في هذا العرض، كذلك عرض مقالته في عائشة وطلحة والزبير، ثم قوّم موقفه من معاوية وعمرو بن العاص، حيث رأى الأشعري «أنهما بغيا على الإمام الحق، فقاتلهم علي مقاتلة أهل البغي»[1]. لكن المقالة الأكثر إثارة للأشعري، والتي ربما شكلت معياراً حاسماً في نوعية ترجمته عند الخوانساري هي ما نقله عن الأشعري في ما يتعلق بالامام علي بن أبي طالب(ع) «ولقد كان علي على الحق، في جميع أحواله، يدور الحق معه حيث دار»[2]. أو بعبارة أخرى نقلها عن كتاب «الوافي بالوفيات»، «وأقول إن علياً كان على الحق في جميع أحواله، والحق معه حيث دار»[3].

لقد مرت ترجمة الأشعري عند الخوانساري بطريقة خالية من الاتهامات المألوفة بين المختلفين في المذاهب الكلامية، وباستثناء العبارة التي ذكرناها في بداية الكلام، والتي تشير إلى أن الأشعري قدوة الفرقة التي تقول بالجبر، فقد اتسمت مادة الترجمة بالكثير من الحياد والهدوء، بل الموضوعية في أكثر الأحيان. والسر في ذلك يكمن في عقيدة الأشعري بالإمام علي(ع)، هذه العقيدة التي شكلت معياراً حاسماً في تصنيف

---

(1) المصدر نفسه، ص 204.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص 205.

الرجال والحكم عليهم، وتُذكّرنا ترجمة الخوانساري هذه بترجمته للشافعي الذي كانت له عقيدة بأفضلية الإمام علي(ع) أسهمت في ترجمة هادئة ومفيدة له عند صاحب «روضات الجنات». والأشعري، كما هي حال الشافعي، لم يكن شيعياً، لا في الفروع ولا في الأصول، بل كان مخالفاً لما كان عليه الشيعة في هذين المجالين، لكن مقالته المتوازنة في الإمام علي(ع)، برأي الخوانساري حسب تقديرنا، مكّنته من تجاوز كل هذه التباينات، وبالتالي الحصول على ترجمة لائقة لم تتيسَّر له حتى عند الذين تربطه بهم قرابة في الفروع، وبعض الأصول، كما لاحظنا.

مما تقدَّم يتبين لنا أن الخلاف الكلامي يتضمن مستويات وجوانب عديدة لها ترتيب في الأهمية والتأثير، ومن غير الواقعية التعامل مع كل المستويات والجوانب بدرجة واحدة من الأهمية وتقدير التأثير، ذلك أن إمكانية تجاهل العديد من الخلافات الكلامية واردة إذا ما كان ثمّة تقارب في المقالة الرئيسة، وهي عند الشيعة الإمامية، العقيدة بالإمام علي بن أبي طالب(ع). وإذا كان الأمر على هذا النحو فمن المفروض، قبل البحث في مذهب المخالف الاطلاع على كلامه في هذه العقيدة بالتحديد، ويكفي ذلك لكي نتوقّع ترجمة أكثر توازناً، بمعزل عن سير الرجل ومقالاته الكلامية الأخرى. وبهذه الطريقة، تصبح هذه العقيدة، لا أسماء المذاهب الكلامية الرائجة في كتب الكلام، هي العنصر الحاسم، فالمعتزلة والأشاعرة، وغيرهم من المذاهب الكلامية، عناوين وأسماء غير كافية في تحديد الأثر الكلامي في التأريخ، ولا بد من التدقيق، في تلك العقيدة خصوصاً، والإمامة على وجه العموم، لتحديد هذا الأثر. وبذلك يمكن القول إن الإمامة هي المضمون الرئيس في علم الكلام لجهة تأثير هذا العلم في كتابة التاريخ الإسلامي بشكل عام.

II ـ هشام بن الحكم

من الشخصيات المثيرة للجدل بين المتكلمين الشيعة والسنة المتكلم هشام بن الحكم، وبالرغم من توافر الترجمات العديدة لهذا الرجل، فقد تباينت حوله الأخبار، حتى لكأنه أصبح بنفسه مقولة كلامية، يصعب حسمها أو التقرير فيها.

1 ـ في «رجال النجاشي»

يقدم النجاشي[1] في كتابه «رجال النجاشي» هشام بن الحكم باعتباره أحد رجال الشيعة الموثوقين الذين رووا «عن أبي عبد الله، وأبي الحسن موسى، عليهما السلام، وكان ثقة في الروايات، حسن التحقيق بهذا الأمر»[2]. كما يورد له مجموعة من كتبه، وهي ذات طابع كلامي تتناول موضوعات عديدة، من قبيل: الإمامة، والزنادقة، والمعتزلة، مضافاً إلى الردود على بعض المتكلمين في تلك الفترة منهم «أصحاب الاثنين»، و«هشام الجواليقي»، و«أصحاب الطبائع»، و«شيطان الطاق»، وغير ذلك من أصحاب الفرق الكلامية في ذلك الزمان. يكتفي النجاشي بالإشارة إلى مولده في الكوفة، وأنه نشأ في واسط، وكانت تجارته في بغداد، قبل أن ينتقل إليها في آخر عمره، حيث نزل قصر وضَّاح.

لا يشعر القارئ لترجمة هشام عند النجاشي أن الأخير كان في صدد كشف الغامض من سيرة ابن الحكم، أو الرد على الادعاءات الخاصة

(1) النجاشي، **رجال النجاشي**، تحقيق محمد جواد النائيني، دار الأضواء، بيروت، 1988، ج م، ص 397 ـ 398.

(2) المصدر نفسه، ص 398.

بالمقولات التي أثيرت عنه، فقد بدت الترجمة هادئة وعادية، بالرغم من أن تاريخ الترجمة يقع في النصف الأول من القرن الخامس الهجري، حيث توفي صاحب الكتاب سنة 450هـ؛ أي بعد وفاة هشام بن الحكم بما يقرب من قرنين من الزمن على أقل تقدير.

2 ـ في «الفهرست» للطوسي

أما في كتاب «الفهرست» للطوسي (ت 460هـ)، يبدو هشام بن الحكم أكثر إثارة، حيث يستهل الطوسي كلامه بوصف ابن الحكم «كان من خواص سيدنا ومولانا موسى بن جعفر(ع)»[1]، ثم يدخل في الدور الأبرز له «وكانت له مباحثات كثيرة مع المخالفين في الأصول وغيرها»[2]، ثم يورد له مجموعة من كتبه تتضمن الأسماء المذكورة عند النجاشي كلها، مضافاً إلى عناوين أخرى من النمط نفسه.

بعد الإشارة إلى علاقته بالإمامين الصادق والكاظم(ع)، يعود الطوسي إلى الكلام عن الدور المؤثر لابن الحكم بقوله: «وكان ممن فتق الكلام في الإمامة وهذب المذهب بالنظر»[3]. وأخيراً ينقل الحضور القوي له في مجلس الكلام، وأنه نزل الكرخ، وتوفي بعد نكبة البرامكة بمدة يسيرة، أو في خلافة المأمون، وأنه استتر عن الأنظار فترة، وكان لذلك قصة مشهورة في المناظرات[4].

المقارنة بين ترجمة النجاشي والطوسي لا تفضي إلى القول بوجود

---

(1) الطوسي، الفهرست، تحقيق جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، 1422 هـ، ص 258.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص 259.

(4) المصدر نفسه.

تعارض بينهما، إلا أن الصياغة، وتتابع المعلومات، فضلاً عن حجمها وبعض الإضافات، وسبب ذلك أنّ أحدهما أصل للآخر. كذلك فإن مقارنة ترجمة الطوسي بترجمة ابن النديم في «الفهرست»(1)، توحي بأن الأول ربما استفاد من ترجمة الثاني للتقارب الكبير بين الترجمتين، شكلاً ومضموناً، وبالإمكان القول: إن الترجمتين متشابهتين، بالرغم من اختلاف المذهب الكلامي لمؤلفيْهما.

كذلك لا نستوحي من هاتين الترجمتين نوعاً من الدفاع عن ابن هشام، أو التأويل لمقولاته الكلامية، فقد تم تقديمه بعيداً عن هذا الهاجس، على ما يبدو. وإذا كنا، مع الطوسي وابن النديم، قد شعرنا بدور مؤثر للرجل، إلا أنه لم يصل إلى حدود الالتباس والغموض، أو حتى الاتهام بالمذهب، فقد انسابت ترجمته كأن شيئاً من هذا القبيل لم يكن.

3 ـ في «الشافي في الإمامة» للشريف المرتضى

مع الشريف المرتضى، وفي كتابه «الشافي بالإمامة»(2)، الذي صُنِّف بغية الرد على كتاب آخر لأحد كبار المعتزلة في تلك الفترة، نعثر على التباسات عديدة تطال طريقة هشام بن الحكم، بل مذهبه الكلامي أيضاً. ولم يكن إيراد الشافي لذلك، إلا على سبيل توضيح الموقف، وإزالة الغموض.

يستعرض الشريف المرتضى التهمة الموجهة لابن الحكم، والتي

(1) ابن النديم، **الفهرست**، ص 307 ـ 308.

(2) المرتضى، **الشافي في الإمامة**، ج1، ص 84 و85

نرى أنه من القائلين بالتجسيم، فيرد بقوله: «فالظاهر من الحكاية عنه القول بجسم لا كالأجسام، ولا خلاف في أن هذا القول ليس تشبيهاً، ولا ناقضاً لأصل، ولا معترضاً على فرع، وأنه غلط في عبارة، يرجع في إثباتها ونفيها إلى اللغة»[1]. ثم يستدل على هذا التأويل لمقالة هشام بأن أصحابه، أي أصحاب الشريف المرتضى من علماء الشيعة السابقين، يقولون إن كلام هشام هذا جاء «على سبيل المعارضة للمعتزلة»[2]، أي استخدام طريقتهم في التعبير، وبالتالي الوصول إلى نتائجها المنطقية، وليس من قبيل الإفصاح عن معتقداته الخاصة، كما زعم خصومه.

ثم ينتقل إلى التهمة الثانية الموجّهة لهشام في «أنه ذهب في الله تعالى أنه جسم له حقيقة الأجسام الحاضرة، وحديث الأشبار المدَّعى عليه»[3]، فينكره تماماً، ويعتبره حكاية للجاحظ عن النظام، وأنهما متهمان غير موثوق بكلام أي منهما. ثم يشير إلى أن مقالات المتكلمين تؤخذ من أفواههم، أو أصحابهم المختصين بهم، أو المأمونين في الأخبار عنهم، وليس من أفواه الخصوم. وأخيراً يستدل المرتضى على براءَة هشام من هذه التهم برواية منسوبة للإمام الصادق(ع) في حق هشام، «لا تزال يا هشام مؤيَّداً بروح القدس، ما نصرتنا بلسانك»[4].

يمكن اعتبار مطالعة المرتضى مفيدة ودقيقة، وبالرغم من اعتماد مفردة «فالظاهر»، وما تعنيه من ضعف إحاطة له بشخصية الرجل، أو

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه، ص 85.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.

أخباره، فقد نقل عن علماء الشيعة ما ينفي ذلك، وإذا كان اجتماع الطائفة على رأي يصحِّح ما يخالفه، فإنه، وفي أسوأ الأحوال، قد تم نفي المقولة المشبوهة عن ابن هشام، من كلاميات الطائفة.

4 ـ في «الفِصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم

ولكن، مع هذا كله، نعثر على ترجمة مغايرة لهشام عند ثلاثة من أبرز متكلمي أهل السنة، فابن حزم، صاحب الفِصَل في الملل والأهواء والنحل» يعتبره أبرز المتكلمين الشيعة الذين يقولون «إن علم الله تعالى محدث، وأنه لم يكن يعلم شيئاً حتى أحدث لنفسه علماً»[1]، ويعلق على ذلك بأنه «كفر صريح»[2]، ويشير إلى أن مقالة أخرى لهشام جاءتَ في سياق جداله مع أبي الهذيل العلاف «إن ربه سبعة أشبار بشبر نفسه، وهذا كفر صحيح»[3].

إذن صورة هشام بن الحكم هنا مختلفة تماماً عما أورده كل من النجاشي والطوسي، أو برهن عليه الشريف المرتضى، ومن الصعب، في مثل هذه الأحوال، الركون إلى صورة نهائية، من دون تحقيق دقيق، أو تقصٍّ شامل، ومن الواضح أن فعل الخلاف الكلامي قد أثر في الخصوم، حتى ظهر ابن الحكم في هذه الصور المتباينة.

لم يذكر ابن حزم مصدره الذي نقل عنه، ما يوحي بأن المضمون كان مألوفاً في ذلك الحين، والملفت أن جميع المصادر التي اعتمدنا

---

(1) ابن حزم، **الفِصَل في الملل والأهواء والنحل**، ج5، ص 40.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

عليها حتى الآن تعود إلى أواسط القرن الخامس الهجري؛ أي إلى الفترة نفسها، ما يعني ضعف إمكانية ظهور معلومات جديدة، فالكل كان يستفيد من مصادر تلك الفترة، ولكنه كان ينتقي أو يؤلِّف، ما يتناسب مع مذهبه ونصرة هذا المذهب.

5 ـ في «التبصير في الدين» للإسفراييني

أما أبو المظفر الاسفراييني، فقد وصل في نقله وتقييمه للمعلومات الخاصة بابن الحكم إلى اعتباره فرقة قائمة بذاتها أطلق عليها اسم الهشامية، وهي الفرقة التي تدين «بالتشبيه والتجسيم»[1]، كما نقل كلاماً لابن هشام يؤكد ما ذهب إليه في خصوص الذات الإلهية، «إنه نورٌ يتلألأ كقطعة من السبيكة الصافية، أو كلؤلؤة بيضاء»[2]، ثم يعلق على ذلك بقوله، «والعاقل بأول وهلة يعلم أن من كانت هذه مقالته لم يكن له في الإسلام حظ»[3]، لقد تم إخراج ابن هشام من الإسلام، كما تم ترفيعه إلى مكانة عالية فيه، والعاقل يتحيَّر في أي منهما كان هشام فعلاً.

لاحظ كيف أن كل فريق يشدُّ في الاتجاه الخاص، ولا يتأثر بالاتجاه الآخر، فابن حزم والاسفرايني، لا يريان سوى صورة واحدة لهشام، هي صورة الكافر والزنديق، والنجاشي والطوسي والمرتضى مطمئنون إلى صورتهم الخاصة، لكأن المسافة الزمنية أو الجغرافية بين الفريقين من النوع المستحيل تصوُّره أو قطعه، وأن العلم محصور في اتجاه واحد،

(1) الاسفرايني، التبصير في الدين، ص 42.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

وبقية الأبواب خاصة لا يمكن فتحها، إلا لأهل الخصوص، وهم متعددون في تاريخنا الكلامي الإسلامي.

6 ـ في «الملل والنحل» للشهرستاني

أما مع الشهرستاني فالقضية تأخذ بعداً جديداً، حيث يبدو صاحب «الملل والنحل» غير مكترثٍ بالمصادر الأخرى، ولا متأثرٍ بأي منها، وبالرغم من سعة اطلاعه وشمول إحاطته، إلا أنه بدا مع ترجمة هشام بن الحكم، أسير رؤية واحدة ومصادر متّحدة، سواء صحت هذه الرؤية وهذه المصادر أم لا.

فهشام في التعريف الأول عنده «صاحب المقالة في التشبيه»[1]، وأن مقالته هذه جاءَت في سياق مناظراته مع أبي الهذيل العلاف، أما مقالة هشام في علم الباري (عزّ وجل)، فقد نقلها الشهرستاني عن ابن الراوندي، حيث اعتقد ابن الحكم أن بين الله وبين الأجسام «تشابهاً ما، بوجه من الوجوه، ولولا ذلك لما دلت عليه»[2]. وكذلك إنه تعالى، «سبعة أشبار بشبر نفسه، وأنه في مكان مخصوص وجهة مخصوصة، وأنه يتحرك، وحركته فعله، وليست من مكان إلى مكان»[3]، عبارات من النوع الثقيل في التشبيه، لا شك في أنها ليست مصاغة بصياغة متكلم محترف، لكن السؤال يبقى قائماً عن صاحب هذه العبارات التي لم نعثر على أثرٍ منها في ترجمة هشام عند أصحابه من الشيعة، ولكنها كانت محسوبة على الشيعة، ومعدودة في مقولاتهم وفرقهم من وجهة نظر غيرهم.

---

(1) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج1، ص 188.

(2) المصدر نفسه، ص 189.

(3) المصدر نفسه.

إلى هذا الحد يمكن أن يواجه الباحث هذا الشكل من الالتباس، وهذا التناقض في المعلومات، والقضية ليست سهلة، إنها بين النفي والإثبات، والكفر والإيمان، والكرامة والمهانة، إنها بين أن تكرِّم الشخص، أو أن تلعنه، بين أن تهتم به، أو تهمله تماماً، تلك هي محنة الرجال مع المتكلمين تمثلت بصورهم المتعارضة في الكتابة التاريخية المضطربة.

ولم يكتفِ الشهرستاني بما تقدَّم، بل أضاف شيئاً قد لا يكون سبقه إليه أحد، حيث أشار إلى غلوّ «هشام بن الحكم في حق علي(ع) حتى قال: إنه إله واجب الطاعة»[1]، وهذه ذروة الاختلاف بين المصادر التي اعتمدناها للتعريف بهشام بن الحكم. هل كان يخفى ذلك كله على النجاشي والطوسي، فضلاً عن الشريف المرتضى، فتورّطوا في توثيق شخصية مغالية إلى هذا الحد؟ هل كان يصعب عليهم الوصول إلى هذا النوع من الأخبار عن شخصية، لم تكن مغمورة أبداً، بل كانت من الظهور والأثر، ما جعلها تحظى بهذا الكم من الاهتمام؟!

ماذا يعني القول بأن علياً(ع) إله واجب الطاعة، ومن يستطيع تغطية هذا النوع من العقائد، التي يتضرَّر منها المحسوبون على الشيعة، أكثر من أي فريق آخر في الإسلام؟ هل وصلت الأمور إلى هذا الحد من الإسفاف في التعبير، والضحالة في التفكير، حتى بتنا أمام شخصيات لم تعد تميز بين الخالق والمخلوق، وبين الإمام والإله؟

7 ـ مقاربة إجمالية

يكفي لرد هذا النوع من الأخبار إثبات عدم وجود خلل عقلي

---

(1) المصدر نفسه، ص 189.

عضوي عند ابن الحكم، وهذا ما لم يدَّعه أحد، ولا قام عليه أيُّ دليل، وإن المألوف في التعامل مع هذا النمط من الشخصيات أنها دائماً أقل مما يقال فيها، وأدنى درجةً مما يُبالغ في الحديث عنها سلباً وإيجاباً. ويكفي في تاريخنا أن تظهر بعض إشارات الاختلاف الفكري عن أحدهم، حتى تنبري أقلامٌ عديدة لحياكة مواد تاريخية في فكره وسلوكه، لا تمتُّ إلى الواقع بصلة. والشخصيات الأسطورية من هذا النمط موجودة بكثرة، لا سيما في التأريخ للمعتزلة والمتصوِّفة، فضلاً عن الإسماعيلية وغيرهم.

ليست عملية تنقية لصورة ابن الحكم، وقد يكون صدر عن الرجل بعض الآراء غير المألوفة، وربما غير الصحيحة، لكن هناك حدود معينة، لا بد من التوقف عندها في تصوير الرجال، لا سيما إذا كانت المعلومات عنهم كافية في رسم ملامحهم الرئيسة وعقائدهم الأساسية. ولقد أشار الشهرستاني نفسه إلى الآثار الطيبة لهشام في مقارعة المعتزلة، وقال عنه: إنه «صاحب غور في الأصول لا يجوز أن يُغفَل عن إلزاماته على المعتزلة»[1].

والسؤال المطروح هنا بماذا ألزم ابن الحكم المعتزلة، بعقيدته بألوهية علي(ع)، أو بتشبيهاته للذات الإلهية، لماذا هذا التعارض في تقديم الشخصية؟ هذا المتكلم الذي غرق في التشبيه، حتى أحصى طول الذات الإلهية، كيف له أن يقارع المعتزلة، ويحقق نتائج كلامية عليهم، وهو لم يستطع أن يتصوَّر ربَّه على النحو المقبول أو المنطقي، كيف يكون هشام صاحب غور في الأصول، وهو ما فتئ يتلعثم في التحذير من وصف

(1) المصدر نفسه.

المولى (عزّ وجل) «بأنه مخلوق ولا غير مخلوق»[1]، إن من كان هذا شأنه كيف يُعقل وصفه بصاحب غور في الأصول، أو أنه استطاع نقض آراء كثيرة للمعتزلة، هذه الفرقة الأكثر تعمقاً بمنطق الكلام وأصوله وقواعده؟

إن الإشارة الأخيرة للشهرستاني أظهرت غياب التركيز لديه في نقل المعلومات عن هشام بن الحكم، فقد نقل التعارض، بل ربما نقل متناقضاً. وإذا كانت إشارته الأخيرة متناسبة مع ما نقله كل من النجاشي والمرتضى والطوسي، فإن التأسيس على مضمونها يغدو عملاً واقعياً، فيه من الدقة أكثر من أي معلومة أخرى وردت عنده، أو عند غيره من الذين وصلوا بهشام إلى مستوى تأسيس فرقة خاصة به لم يحفل بها التاريخ، ولا دخلت في روايات الأخبار.

لن نرسم صورة جديدة لهشام بن الحكم، ولكننا سنلتزم بفرضيتنا الرئيسة لهذا الكتاب، وبالتالي القول إن صورته المرسومة في المصادر هي صورة النزاع الكلامي والجدل الأصولي، إنه، كصاحب مقولات لها خصومها الأقوياء، كان معرَّضاً للكثير من أنواع المواجهة، وربما كانت له أخطاؤه أو هفواته التي استُغِلَّت إلى أبعد الحدود من قبل خصومه، ومن الممكن جداً أنه تعرَّض لنوعٍ من الاقتباس الناقص لأفكاره ومقولاته، ولولا أنه لم يكن مؤثراً في مجال الكلام لما حظي بهذا المستوى من الاهتمام، وإذا كانت القاعدة في نقد صورة المتكلمين عند مخالفيهم اعتبار هذه الصورة وهمية حتى يثبت العكس، فإننا نرجِّح أن تكون صورة هشام بن الحكم عند مخالفيه أقرب إلى الوهم منها إلى الحقيقة. أما صورته عند موافقيه فتحتاج إلى كلامٍ آخر لسنا في صدده في هذه الدراسة.

---

(1) المصدر نفسه.

III ـ صاحب الطاق

شخصية كلامية أخرى أثارت جدلاً بين المتكلمين، السنة والشيعة، على غرار شخصية هشام بن الحكم، ووصل الأمر في ذلك إلى الاختلاف في لَقَبِها، بشكل يوحي بمستوى النزاع حولها، فأطلق السنة عليها لقب شيطان الطاق، بينما منحها الشيعة لقب مؤمن الطاق، وبين اللقبين، كما ترى، بون شاسع ومسافة هائلة، هو البون بين المتكلمين، والمسافة التي تفصل بعضهم عن بعض.

لم تكن شخصية محمد بن النعمان، أو محمد بن علي النعمان، صاحب اللقبين المشهورين، إلى هذا الحد من الغموض، ولم تكن المعلومات الخاصة به قابلة، في الأساس، إلى هذا الشكل من التأويل والاختلاف، وسنرى أن هذا اللقب، أو ذاك، كان يحكي النظرة الرجل والموقف منه، أكثر من حكايته لأفكاره ومقولاته، على أهميتها.

1 ـ في «رجال النجاشي»

نقرأ في ترجمته عند النجاشي أنه محمد بن علي بن النعمان بن أبي طريفة البجلي، ولقبه «مؤمن الطاق، وصاحب الطاق، ويلقبه المخالفون شيطان الطاق»[1]، كان له دكّان في طاق المخامل بالكوفة، وهناك عبارة تشير إلى طريقته في النقد، حيث إنّه كان «يرد رداً يخرج كما يقول، فيقال شيطان الطاق»[2]، وأياً كان المقصود في هذه العبارة، سواء المال أم الجدل، فإنها توحي بشكل من أشكال الرشاقة، أو التمثيل، كان سبباً

---

(1) النجاشي، **رجال النجاشي**، ج2، ص 203.

(2) المصدر نفسه.

في انزعاج خصومه منه، وبالتالي تلقيبه بشيطان الطاق، ثم يردف ذلك بأنه كان من رواة الإمام جعفر الصادق(ع). يتابع النجاشي الحديث عن صاحب الطاق، فينقل المنزلة المشهورة له في العلم وحسن الخاطر، وأنه قد نُسِبَت «إليه أشياء لم تثبت عندنا»[1]، على حد تعبير صاحب «رجال النجاشي».

في حديثه عن كتبه، ينقل النجاشي، كتابه «أفعل لا تفعل»، فيصفه بأنه «كبير حسن»، وأنه جرى إدخال أحاديث فاسدة فيه من قبل المتأخرين، وأن مضمونه الأساس هو ذكر «تباين أقاويل الصحابة»[2]، وكتاب آخر في الاحتجاج على إمامة أمير المؤمنين(ع)، وثالث في الخوارج، ورابع يتضمن مجالسه مع أبي حنيفة والمرجئة.

وفي نهاية الترجمة نقل حواراً جرى بينه وبين أبي حنيفة حول القول بالرجعة، طلب فيه أبو حنيفة من صاحب الطاق إقراضه خمسمائة دينار، على أن يردها له عند رجعتهما، ولكن محمد بن النعمان أجاب بما يشير إلى سرعة بديهته، وعمق مضمونه، «أريد ضميناً لي يضمن لي أنك تعود إنساناً، فإني أخاف أن تعود قرداً، فلا أتمكن من استرجاع ما أخذت مني»[3]. لن نتوقف كثيراً عند هذه الفكاهة الكلامية التي عودتنا المصادر أنها، غالباً ما، تعكس رغبة في تبهيت الخصم وإظهاره على نحوٍ من الضعف، في مقابل الارتقاء بالتابع وإظهاره في مكانة رفيعة ومؤثرة، لكن من الممكن أن يُستفاد منها شكلاً من أشكال السلوك الذي كان يقوم به صاحب الطاق.

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص 204.

(3) المصدر نفسه.

يمكن تلخيص صورة صاحب الطاق عند النجاشي بالمتكلم الشيعي، الرواي عن الإمام الصادق(ع)، والنشيط في مجال التصنيف والجدال الكلامي، وأنه ثمَّة ادعاءَات حوله غير ثابتة عند الشيعة.

2 ـ في «الفهرست» للطوسي

أما في «الفهرست» للطوسي فنعثر على ترجمة أقل حجماً لصاحب الطاق، وأنه محمد بن النعمان، وليس محمد بن علي بن النعمان، كما رأينا مع النجاشي، ولقبه عند الإمامية هو مؤمن الطاق، بينما «يلقبه المخالفون بشيطان الطاق»[1]، ثم يردف ذلك بجملة، أكثر وضوحاً في التعبير، عن صدقية ودور الرجل، فيقول: «وكان ثقة متكلماً حاذقاً حاضر الجواب»[2]. في لائحة كتب صاحب الطاق عند الطوسي، نعثر على عناوين مختلفة عما أورده النجاشي، مثال: «كتاب الإمامة»، و«كتاب المعرفة»، و«كتاب الرد على المعتزلة في إمامة المفضول»، و«كتاب الجمل في أمر طلحة والزبير وعائشة»، و«كتاب إِثبات الوصية». والكتاب الوحيد الذي يشترك النجاشي والطوسي في ذكره هو «كتاب افعل ولا تفعل»، وربما كان النجاشي بصدد نقل موضوعات الكتب دون أسمائها، وبالتالي ينتفي الخلاف.

لا يشير الطوسي إلى الادعاءَات حول صاحب الطاق، كما لا ينقل أي عبارة تفيد أي نوع من التشكيك حوله عند الشيعة، وبالرغم من قصر ترجمته، إلا أنها كافية للقول بأن صاحب الطاق هو من جملة متكلمي الشيعة الموثوقين عند الطوسي.

---

(1) الطوسي، الفهرست، ص 207.

(2) المصدر نفسه.

عندما كنت أبحث في الأخبار الواردة عن هشام بن الحكم استوقفني عنوان لأحد كتبه، وقد تكرَّر ذكر هذا الكتاب عند النجاشي والطوسي. فالنجاشي أورده بعبارة «كتابه على شيطان الطاق»[1]، فيما نقله الطوسي بعبارة قريبة «كتاب الرد على شيطان الطاق»[2]، وبما أننا لم نعثر على تعليق لهما في خصوص هذا الكتاب، لا سيما عند النجاشي، الذي كان من الممكن أن يستفيد منه في التعامل مع الادعاءَات حول صاحب الطاق، فمن المرجَّح بناء على ذلك أن الكتاب لا يتضمن ما يؤثر في صدقية المؤلف أو موثوقيته، وربما تضمن آراءً خاصة، غير جوهرية في الكلام، استدعت رداً من هشام بن الحكم، من دون أن يعني ذلك خصومة كلامية بين الرجلين.

في أي حال إن القول بصدقية أو وثاقة، أي رجل في أي مذهب كلامي، لا يفيد، على الدوام، التزام هذا الرجل بكل المقولات الكلامية الصادرة عن أرباب هذا المذهب، ويكفي لإثبات علاقته بهذا المذهب النظر في التزامه بالمقولات الرئيسة والحاسمة دون غيرها، فالتنوع في الكلام، لا سيما في غير المقولات الرئيسة، حالة مألوفة بين المتكلمين ضمن إطار المذهب الكلامي الواحد.

إذن هذه هي صورة صاحب الطاق لدى أبرز مصدرين من مصادر الشيعة، ومن الصعب القول بتسرُّب الخطأ إليهما، لا سيما مع شخصية مثيرة للجدل كشخصية صاحب الطاق، حيث يستنفر المترجِم في مثل هذه الحال كل إمكاناته، ويبحث في كل المواد المتوافرة له؛ لأن الشبهة

(1) النجاشي، **رجال النجاشي**، ج2، ص 398.

(2) الطوسي، **الفهرست**، ص 259.

في مثل هذا الموقف تدفع بالجهود والدقة إلى أعلى مستوياتها، وهذا ما نفترضه في هذين المصدرين المعتمدين عند الشيعة الإمامية.

أما صورته عند بعض المصادر غير الشيعية، فيمكن عرضها على الشكل التالي:

في «الفهرست» لابن النديم[1] نعثر على ترجمة قصيرة، قريبة من ترجمة الطوسي، ما يعني أن الثاني قد نقل عن الأول، أو أنه استفاد من مصدر الأول، والفارق بين الترجمتين يقتصر على عبارة الثقة التي يوردها الطوسي، دون ابن النديم، وكذلك تسمية كتابين له عند الطوسي، وهما «إثبات الوصية» و«افعل ولا تفعل» من دون أي ذكر لهما عند ابن النديم، ويمكن القول: إن ترجمة ابن النديم تميل إلى الحياد، لأنّها اكتفت بإحالة لقب شيطان الطاق إلى مجهول، كما أكدت كون صاحب الترجمة من أصحاب الإمام الصادق(ع)، وفي ذلك ما يرجِّح الدقة في ترجمة صاحب الطاق عند النجاشي والطوسي.

3 ـ في «الملل والنحل» للشهرستاني

مع الشهرستاني يظهر صاحب الطاق في صورة صاحب فرقة كلامية في الإسلام تسمى «النعمانية»[2]، لكن من دون أن تكون له مقالات واضحة تبرِّر القول بوجود فرقة خاصة له. فالشهرستاني ينقل موافقته لهشام بن الحكم في مقالته عن علم الله وإرادته، دون ابن النديم، وكذلك عن ماهيته. وفي مقالة الماهية ينقل صاحب «الملل والنحل» عن

---

(1) ابن النديم، **الفهرست**، ص 308.

(2) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج1، ص 190 ـ 191.

اشتراك صاحب الطاق، ومجموعة من الأعلام السنة في تلك الفترة، في القول بأن الله خلق آدم على صورته وعلى صورة الرحمن، منهم مقاتل بن سليمان وداود الجواربي ونعيم بن حماد المصري، وغيرهم من أصحاب الحديث.

ثم يذكر تصنيف صاحب الطاق للكتب، ويقول إنها كتبٌ «جمَّة للشيعة»[1]، مقتصراً على كتابين فقط، هما «افعل لم فعلت»، و«افعل لا تفعل»، ومتوقفاً عند أبرز مقولة له فيهما، وهي أن كبار الفرق أربعة: القدرية والخوارج والعامة والشيعة، ثم خصّ الشيعة بالنجاة في الآخرة من هذه الفرق[2]، على حد تعبير الشهرستاني. وتنتهي هذه الترجمة بالإشارة إلى إمساك صاحب الطاق عن الكلام في الله، في الفترة الأخيرة من حياته، وقد تُوفِّي على هذه الحال.

لغاية الآن لم نتمكن من معرفة دواعي تلقيب ابن النعمان بـ «شيطان الطاق»، فما قدمه الشهرستاني لا ينطوي على مادة تاريخية، أو كلامية، تبرِّر ذلك، وقد بدا ملحقاً بهشام بن الحكم، أكثر من كونه مستقلاً بفرقة خاصة، كما حاول الشهرستاني أن ينسب إليه في بداية كلامه عنه.

والاتجاه العام لترجمة الشهرستاني لا يختلف كثيراً عن الترجمات السابقة التي ذكرناها، فباستثناء إشارته إلى كلامياته المتوافقة مع ابن الحكم ومجموعة من أهل الحديث، يمكن القول إنها أتت في الاتجاه نفسه، لا بل إنها زادت عليه في خصِّه الشيعة بالنجاة في الآخرة، وإمساكه عن الكلام في الله، خلال الفترة الأخيرة من حياته.

---

(1) المصدر نفسه، ص 191.

(2) المصدر نفسه.

4 ـ عند الإسفراييني وابن حزم

ولم تكن الإشارة التي أوردها أبو المظفر الإسفراييني عنه في أنه صاحب الفرقة «الشيطانية»[1]، وأنه كان في عقيدته بالإمامة على مذهب القطعية، فضلاً عن موافقته لهشام بن الحكم، أقول لم تكن هذه الإشارة لتزيد شيئاً عما أورده كل من ابن النديم أو الشهرستاني، وبقي تبرير وصفه بالشيطان غير واضح.

نعم هناك رواية أوردها ابن حزم في «الفِصَل في الملل والأهواء والنحل»، يمكن التعويل على معناها في ظهور هذا اللقب، فقد نقل عن أحدهم استغرابه من صاحب الطاق؛ لأنه ينفي وجود آية في القرآن الكريم تشير إلى أبي بكر الصديق ﴿. . . ثَانِىَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾[2].

ولما سُئل صاحب الطاق عن ذلك، تقول الرواية: «فضحك والله شيطان الطاق، ضحكاً طويلاً حتى كأن نحن الذين أذنبنا»[3]، إشارة هنا إلى أن ابن حزم يذكره باسم محمد بن جعفر، وهذا خلاف ما كان عليه اسمه في المصادر السابقة.

5 ـ مقاربة إجمالية

ما نودُّ التعليق عليه في ترجمة صاحب الطاق هو الطريقة التي تتعامل بها المصادر الكلامية في ترجمة الأعلام المخالفين، فالعلاقة بين القول

---

(1) الإسفراييني، **التبصير في الدين**، ص 43.

(2) سورة التوبة: الآية 40.

(3) ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ص 39.

أن فلاناً مؤمن أو شيطان كبير، هو التناقض في عينه. وإذا كانت الأمور سهلة إلى هذا الحد في وجود صفتين متناقضتين للشخصية نفسها، فهذا يعني، على الأقل، خضوع الترجمات الكلامية للأحكام، إن لم نقل لسياسة التشهير والتجهيل بالخصم.

ولا تتوخى هذه الدراسة الدفاع عن شخصية صاحب الطاق، أو حتى التحقيق في ما نُسب إليه، سلباً أم إيجاباً، لكن هذا النوع من الوصف للأعلام المخالفة، يدفعنا إلى الحذر الشديد أثناء الإفادة من المواد التاريخية التي ينقلها أعلام الكلام.

لا أعتقد أن هذه الشخصية، وكما قلت في بداية الكلام، كانت مغمورة إلى هذا الحد، لكن من الواضح أنها أصبحت كذلك، بعد الترجمة لها على هذا النحو. وسوف يبذل الباحث جهوداً مضنية، قبل أن يكتشف، إذا قُدِّر له ذلك، سرَّ وصف هذا الرجل بالشيطان أو بالمؤمن.

لقد ذكر الشهرستاني إمساك صاحب الطاق عن الكلام في الله في آخر حياته، ولكن ذلك لم يكفِ، على ما يبدو، لتعديل صورة الرجل عنده، وكانت رواية ابن حزم مثيرة للاستغراب، أكثر من كونها مفيدة للتعريف بالرجل، أما اعتباره صاحب فرقة عند الإسفرايني ثم الشهرستاني فقد زاد في الغموض، وبقيت ترجمة كل من النجاشي والطوسي صامتة أمام وصف شخصية موثوقة لديهم بالشيطان، وبعد ذلك ينتهي التعريف على قلق؛ لأن الصورة محاطة بالضباب، على الأقل في ملمحها الرئيس.

وأخيراً هل ثمَّة مقولات كلامية يتبنَّاها الشيعة من شأنها إلحاق

وصف الشيطان بأحد أعلامهم، أو أن ثمة بساطة عند متكلمي أهل السنة في توزيع هذا الوصف. وإذا كانت هذه هي المعايير في رسم الشخصيات وتقديمها، فأي حقيقة يمكن اقتباسها من هذا الحجم الهائل من الأوصاف والنعوت المتبادلة بين أعلام المسلمين، لا سيما المتكلمين منهم، وإذا كان كل واحدٍ من هؤلاء قادراً على تقديم الوصف المناسب للآخر، من دون تفسير أو تبرير، وإذا كان نفي هذا الوصف لا يحتاج إلى تفسير وتبرير، وبالتالي الاكتفاء بوصفٍ مغايرٍ وجديد، كما لاحظنا ترجمة صاحب الطاق عند النجاشي والطوسي، فإننا أمام معضلة في تفكيك الأوصاف، فضلاً عن تجاهلها في بعض الأحيان؛ لأنها لم تكن، في غالب الأحيان، سوى واحدة من أدوات شنِّ الحملات العنيفة على الخصم، الذي يبدو أن موقفه كان متيناً في ساحة الكلام، ما اضطُرَّ خصومه لتغيير ساحة المعركة، ربما كان ذلك ما جرى ما صاحب الطاق.

الخاتمة

السؤال الذي نطرحه في خاتمة هذه الدراسة يدور حول النتائج التي أسفرت عنها، وهل من جديد جاءَت به، بل هل تم تجاوز أسئلة المقدمة إلى أسئلة أخرى أكثر توغلاً في إشكالية الدراسة وأقدر على تحديد آفاقها ومجالاتها المتعدِّدة؟

يمكن القول إن هذه الدراسة أنجزت خطوات مفيدة على طريق معالجة إشكالية الكلام الإسلامي في المصادر التاريخية، من دون أن تزعم أنها أجابت عن كل الأسئلة التي طرحتها. فلا زالت أمام البحث العديد من أنواع المواد التاريخية التي يمكن تقصِّي الكلام فيها، ولا زالت هناك قضايا تاريخية تتطلب بحثاً أعمق وتقصٍّ أشمل مما حاولت هذه الدراسة تقديمه، بل إن هناك العديد من اختيارات المتكلمين المؤرخين في التعامل مع المواد التاريخية المذهبية تنتظر من يكشف الستار عنها ويفضح مضامينها وغاياتها اللاتاريخية. وهذا مشروع يندرج في إطار عملية تحقيق واسعة للمصادر التاريخية لا يمكن لأي جهد فردي، مهما بلغ من الحماس والمهارة، أن يتحمل أعباء إنجازها. إنها

ورشة تستوعب جهود مجموعات عديدة من المؤرِّخين، كما تستلزم أوقاتاً بطول الأعمار، إن لم يكن أكثر.

فالكلام متغلغل في مكوِّنات المواد التاريخية إلى حدِّ التماهي الكلي، والخلفيات المذهبية فرضت نفسها على المعاني والصور، كما تحكمت في الأبعاد والدلالات، حتى ليظن الباحث أنها أجزاء أصيلة من المادة لا يمكن التضحية بها قبل التضحية بالمواد نفسها، بل كيف يمكن فصل المادة عن معانيها أو صورها، أم كيف يتم استيعاب المواد بمعزلٍ عن أبعادها ودلالاتها. لقد أثبتت لي هذه الدراسة أن أثر الكلام استقر في هذا المكان الدقيق والعضوي من المواد، حتى ليبدو أن أي عملية تحريك لهذا الأثر سوف تفضي حتماً إلى عملية تحريك للمواد، وبالتالي الدخول في مغامرة تتحدّى كثيراً من الأصول والمعطيات التاريخية المتوافرة، إن لم نقل تفرِّغها من مضمونها لتغدو مواداً ميتة وغير قابلة للاعتماد. قد يرى البعض في ذلك نوعاً من المبالغة، كما قد يرى آخرون فيه شكلاً من أشكال الاستقالة من البحث التاريخي، وأن مواداً بهذه المواصفات لا يستطيع أي باحث البناء عليها، أو حتى الأمل في تحويلها إلى مواد قابلة للبحث، إنها نهاية البحث التاريخي بعد اكتشاف عقم المواد وعدم قابليتها.

لكن القضية ليست مأساوية إلى هذا الحد، وحجم الآثار الكلامية الهائل لا يعني، بأي صورة من الصور، خلوَّ المواد التاريخية من مكوِّنات غنيّة عصيّة على التبدل أو التأثر بالكلاميات، مهما بلغت قوتها أو فرضت منطقها، وهذه المكوِّنات التي يمكن وصفها بالخلايا الرئيسة للأحداث والمواقف التاريخية تنطوي على إمكانات غير محدودة في

إشعاع المعاني وإرسال الدلالات، كما تختزن الكثير من إمكانية النقد والتصحيح للمواد التاريخية ذات الصلة بها، وثمَّة مواد تاريخية صادف تناسبها مع مقولات كلامية بدت غاية في الواقعية والدقة، وهذه إحدى حسنات االتلاقي بين الكلام والتاريخ. نعم توجد مواد تاريخية دقيقة وقابلة للاعتماد بفعل النقد والتصحيح الكلامي الذي قدَّم خدمة ملحوظة للبحث التاريخي، متوسلاً قواعد متقدمة في البحث والتحليل، وذلك لتقاطع اتجاه الكلام مع علمية التأريخ.

كذلك ثمَّة مواد تاريخية تتمايز ببساطتها وعفويتها بما يجعل الآثار الكلامية تقف عند حدودها، من دون أن تتكمن من التوغل في ثناياها وحيثياتها، فوقوع حرب البصرة بين الصحابة، وسقوط الآلاف من القتلى المسلمين في صفوف الطرفين، معطى تاريخي لا يمكن طمس معانيه أو تشويه صورته، كما لا يمكن حجب أبعاده، وسيكون من شأن هذا المعطى تصحيح الكثير من الروايات التي تدور في فلكه، ونقد الكثير من الآراء حول أحداثه.

كذلك يمكن النظر إلى حدث رجوع أبي الحسن الأشعري عن الاعتزال، هذا الحدث الذي من شأنه التحكُّم بالكثير من الروايات أو المعطيات التاريخية حول هذا المتكلم المشهور في الإسلام، كما من شأنه تصحيح ما يخالف طبيعته، مهما حاول المؤرخون المتكلمون حشد المواد المخالفة، أو رسم الصور المختلفة.

إذن لدينا مواد يمكن وصفها بالركائز من شأنها الإسهام في عمارة مفيدة وصلبة للحدث إذا ما توافرت مواد تاريخية متجانسة مع معاني الركائز ومنطقها. وهذه المواد «الركائز» من شأنها أيضاً أن تلعب دوراً

بالغ الأهمية والجدوى، في كشف الآثار الكلامية ومنطقها في المواد التاريخية المتصلة.

إذاً، الحالة ليست سوداوية إلى هذا الحد، لكن المهمة لا تبدو سهلة أو ميسَّرة، بل تتطلب مستوى عالياً من الاحتراف والاستعداد الكامل للخضوع لمنطق التاريخ أيّاً تكن النتائج، وفي أي اتجاه سلكت المعاني والدلالات.

لقد حاولت في هذه الدراسة تحديد المقصود بعلم الكلام لجهة العلاقة بالتأريخ، مشيراً إلى القضايا الكلامية ذات المضمون التاريخي وفي مقدمتها قضية الإمامة ثم الصحابة، كما افترضت أن المواد التاريخية، على أنواعها، خاضعة للكلاميات الإسلامية، على درجات ومستويات متعدِّدة، من دون أن يعني ذلك التعارض الدائم بين منطق الكلام ومنطق التاريخ، فهناك العديد من المواد التاريخية تم التعاطي معها كلامياً بمستوى عالٍ من الحِرَفية والموضوعية بسبب التقاطع بين الكلام والتأريخ.

لقد قدَّم بعض المتكلمين مقاربات تاريخية متينة، من ذلك ما اطلعت عليه في كتاب «الشافي في الإمامة» في مقاربته لمواقف طلحة والزبير وعائشة، حيث بدا منهجه التاريخي على درجة عالية من العلمية اختفت معه الكثير من قواعد الكلام في تأويل الأحداث التاريخية. إلا أننا لم نتوقف كثيراً عند هذا النوع من القضايا؛ لأننا اعتبرناها استثنائية وفي الوقت نفسه تخرج عن حدود الفرضية الخاصة بالدراسة.

وبالإمكان العثور على نماذج عديدة في الكتابة التاريخية الإسلامية ذات بعد كلامي، من دون ظهور تعارض بين المؤرخين في الروايات

والمضامين، بالرغم من اختلافهم كلامياً وفقهياً، من ذلك على سبيل المثال الاتجاه العام في رواية معركة صفين والنهروان ومقتل الإمام الحسين(ع) وبعض الثورات الطالبية، فضلاً عن السير العامة لبعض الأئمة عند الشيعة وغيرهم، فالعنصر الكلامي حاضرٌ دائم، لكن من غير الضروري حصر وجوده في الاختلاف والتباين والتعارض، فهناك موضوعات في الكتابة التاريخية لا تتسع للخلاف الكلامي، كما هناك أنواع من الكتابة التاريخية لا تستلزم تبايناً كلامياً، لكن كل ذلك لا يعني إنكفاء الكلام بقدر التقاطع والتجانس والتناسب بين الكلام والمواد التاريخية المطروحة.

في التصميم الأول للدراسة كنت قد افترضت وجود آثار كلامية ملحوظة في كل مادة تاريخية قابلة بطبيعتها لذلك، أي يكفي أن يكون حضور أحد رموز الفرقة الكلامية في قضية تاريخية معنية لكي نلحظ اختلافاً وتبايناً في التأريخ لدورها ومواقفها، وبالتحديد في ما يعني الشيعة على وجه الخصوص، لكن التأمل في العديد من المواد التاريخية، وقد ذكرت بعضها أعلاه، أفضى إلى استنتاج عام مفاده أن الاختلاف بالنظر لمكانة الرموز لا يعني اختلافاً في كل التأريخ للرموز، فهناك مشتركات وتقاطعات يقرُّها الجميع، وينحصر الاختلاف في تحليل هذه المشتركات والتقاطعات، بعيداً عن النصوص الأصيلة للتاريخ.

وهذا الاستنتاج لم يشكل خرقاً في الدراسة أو إضعافاً للفرضية، بقدر ما أسهم في بلورة حدودها وشروطها للظهور في المواد التاريخية.

فصورة الإمام علي(ع) في حرب صفين وإن تقاربت لدى معظم المؤرخين، على اختلافهم في الكلام، فإنها لا تعني انكفاء الكلام عن

التأثير في هذه المادة بقدر اتساعه لمشتركات بين المتكلمين في هذا المجال، كذلك يمكن القول بما يتعلق بصورة الإمام الحسين(ع) والإمام زيد بن علي وغيرهم، فالحد الأدنى والأساسي من الروايات متفق عليها. أما الحدود العليا، فلكل فرقة سقفها الخاص ومعانيها الخاصة.

أما في خصوص وعي المعنيين بالتأريخ، من متكلمين ومؤرخين، بهذه الإشكالية، وبالتالي مستوى التزامهم بذلك أثناء التطبيق فقد قدَّمت الدراسة إشارات عديدة عن قلة اهتمام هؤلاء في هذه القضية، كما أفادت عن ضعف الالتزام بها مع بروز ومضات عند البعض منهم. لقد كان الإيمان بالصورة الخاصة بالإمام أو الصحابي، أو المقولة الكلامية الخاصة بهما، أقوى من أي رواية تاريخية من شأنها النيل من هذه الصورة أو المقولة، فاليقين الكلامي أقوى من أي سند تاريخي مهما كان صادقاً، ومقدَّم على كل متن تاريخي مهما كان واقعياً، وإذا كان بالإمكان تغيير رواية الخبر أو تعديلها فليس بالإمكان تغيير الإيمان وتعديله أو رفض المقولة الكلامية ثم قبولها.

لقد أشار عبد الله العروي إلى وجود نقد تأريخي في مواجهة الخصوم، واعتبر أن الوعي التاريخي الإسلامي نجم عن المواجهات بين الفرق الإسلامية حول المواد التاريخية؛ لكنه رأى أيضاً أن تلك التجارب المتقدمة في التعامل مع المواد التاريخية لم تنتقل إلى الداخل، داخل كل فرقة، بعد تطوُّرها في الخارج مع الفرق الأخرى. فقد تم رمي سلاح النقد قبل الدخول إلى حرم الفرقة، وجرى اعتبار المواد التاريخية الخاصة بالفرقة مواد قابلة للاعتماد، وجل ما بُذل في التعامل معها، اتجه نحو الفهم والتأويل والتحليل، بعيداً عن التحقيق والتصحيح والتدقيق على الوجه الذي تم مع الخصوم.

أما فكرة رضوان سليم في الوجود المسبق للهيكل الأساسي للتاريخ يبدأ مع وعي الإنسان، مروراً بمراحل وجوده في الدنيا، وصولاً إلى المصير الأخروي، فقد شكلت تظهيراً لأفكار مشابهة خطرت للعديد من المؤرخين، وتوقف عندها المستشرق هاملتون جب كما رأينا، وهي فكرة، بلا شك، جديرة بالاهتمام عند تقويم أو نقد المواد التاريخية ذات الصلة.

أما عن التزام المتكلمين بشروط التواتر في كتاباتهم التاريخية، فليس أفضل حالاً من التزام المؤرخين بالموضوعية أو الحياد الإيجابي، والجميع عاجز عن التحرُّر من يقينياته الكلامية في فهم أو عرض الأحداث التاريخية.

ولقد كشفت هذه الدراسة كيف كان الطريق إلى الخلافة دليلاً في ترتيب درجات الصحابة لناحية المكانة والدور، كما كان مناسبة لظهور صور أخرى لهؤلاء غيَّرت من ملامحهم وتلك المكانة والدور، وكلُّ ذلك كان بفعل الكلام الذي شكل الحدود والأبعاد والسمات الرئيسية للصحابة، قبل أي خطوة في إطار التصنيف التأريخي.

والاختلاف هنا لم ينحصر بين تيارين في الكلام فحسب، بل ضمن التيار الكلامي الواحد، ليس بسبب ضعف التأثير الكلامي، بل بسبب اختلاف المؤرخين في طريقة التجاوب مع التأثيرات الكلامية من جهة، وطريقة فهم كل مؤرخ لمنطق المقولات الكلامية ذات العلاقة من جهة أخرى. فعدم وجود تشابه بين صور المؤرخين المتفقين كلامياً، لا يعني تفاوت تأثير الكلام عليهم بقدر اختلاف تجاوبم وطريقة فهمهم لهذا الكلام، والقضية ليست مقفلة أو محبوكة إلى هذا الحد، فالهامش

واسع، والتنوُّع متاح، ضمن الآفاق العامة للمقولات الكلامية. بهذه الطريقة نفهم التنوُّع المضبوط في روايات ابن الجوزي والخطيب البغدادي وابن خلكان، وكذلك في روايات النجاشي والطوسي والخوانساري وغيرهم.

أما في مجال التعريف بالفرق عند المتكلمين فقد أخذ منحىً آخر وصل فيه التعارض والاختلاف إلى درجات غير مسبوقة، وإذا كنا قد لاحظنا حداً معيناً من التوافق وحجماً ملحوظاً من المشتركات في روايات الأحداث والمواقف العامة، فقد فقدنا الكثير من ذلك في التأريخ للفرق. لقد بدت فرق الشيعة عند المتكلمين الشيعة وغير الشيعة ألغازاً وأحاجي بنسبة عالية، ولولا بعض المشتركات الضئيلة التي أسهم فيها الشهرستاني في «الملل والنحل»، لكان من المتعذر علينا تكوين صورة عامة لفرقة واحدة اعتماداً على المصادر التي اخترناها، فقد كانت الفرق عبارة عن مجموعة من الأحكام والملاحظات التقويمية أكثر من المعلومات أو الروايات التاريخية، فالكيسانية على سبيل المثال ظهرت عند المفيد بشكل، وعند البغدادي بشكل آخر، وعند كل متكلم آخر، من المتكلمين الأربعة الباقين، بشكل مختلف عن شكل الآخر، حتى باتت الكيسانية فرقة كلامية بأشكال مختلفة إلى حد التعارض والتناقض، ولم نستطع العثور على هيكل أساسي لهذه الفرقة بالرغم من هذا الاهتمام الملحوظ بها.

لقد توقفنا في هذه الدراسة عند فكرة جمود التصنيف في علم الفرق، وقلنا أنه، وباستثناء بعض الإضاءَات التي قدمها الشهرستاني، لم نعثر على خطوات نوعية في تطوير التأريخ للفرق، وعزونا ذلك إلى

حصر هذه المهمة بالمتكلمين، الذين لا يكادون يتركون المؤرخين فكيف بهم يتركون أنفسهم، واعتبرنا أن هذه الظاهرة حالت دون نمو أعمال التأريخ للفرق، ويبدو أن هذا القسم من التأريخ سيكون آخر أقسام التأريخ التي يمكن أن تتحرَّر من علم الكلام، وإذا ما حدث ذلك فسيكون ذلك سبباً في بداية مرحلة جديدة في علم الكلام؛ لأن بعض الحديث عن الآخر في علم الكلام قائم على الجهل وضعف العلم به، حتى إذا خرجت من هذه الحال فإن كثيراً من أحكامها ومواقفها سوف تتبدل، وبالتالي نشهد صورة جديدة للفرق على أيدي المتكلمين.

إن التأريخ للفرق في أصل وجوده، مؤشر إيجابي، ومصدر من مصادر الوعي بالآخر، وهو واحدة من مبتكرات الكتابة التاريخية الإسلامية، وبالرغم من كل المشاكل والنتائج التي تسبَّب بها، من شأنه أن يعالج العديد من القضايا الخلافية بين المسلمين، فالتأريخ للفرقة، مهما بدا متعارضاً ومختلفاً، اعترافٌ بوجودها وقيمتها، وهذا أول الغيث، والفارق كبير بين الحديث عن الفرقة بشكل مختلف أو متعارض، وبين الامتناع الكامل عن ذكرها، ففي الحالية الأولى لدينا فرصة للإصلاح والتطوير، أما في الثانية فالقضية في حكم العدم والعدم مؤشر سلبي مطلق.

في التأريخ للأعلام بدا المشهد أقل غموضاً وأدنى للمعالجة، فعلى الرغم من عمليات التصوير المتعارضة أو المتناقضة، إلا أنه ثمَّة معطيات أطلقنا عليها اسم «ركائز» يمكن أن تشكل قواعد صلبة لبناء المشهد التاريخي الأقرب إلى الواقع، وفي خلاف التأريخ للفرق يمكن الحصول على الحد الأدنى من الصور التاريخية للكثير من الأعلام من خلال

البحث والتقصّي في المصادر، ومن الواضح أن تجربة التاريخ للأعلام في الكتابة التاريخية للإسلام نمت وتطوّرت بشكل لا مثيل له، مقارنةً بكل التجارب الأخرى، بما فيها التأريخ للفرق أو الأحداث والوقائع العامة، بل إن التأريخ للأعلام بدا وكأنه أرفع مبتكرات الكتابة التاريخية الإسلامية شأناً، وأقواها منهجاً، وأغزرها إنتاجاً. والباحث في تاريخ الأعلام لا يعدم وسيلة تساعده على تقديم صورة قريبة من الواقع، أو على الأقل لا تتعارض مع منطقه الطبيعي.

والآن، وقبل أن أصل إلى نهاية المطاف في هذه الدراسة، أرى لزاماً عليّ الاعتراف بأن ما قدمته لا يعدو كونه إضاءَات محدودة، غير كافية، للإحاطة بفعل الكلام في الكتابة التاريخية الإسلامية، وهذا العمل الذي قمت به يصلح أن يكون مدخلاً في هذه الإشكالية، أكثر منه تصنيفاً وافياً لها. فثمة مواد تاريخية قد تكون أكثر دلالة، وأعمق تعبيراً، عن فعل الكلام في التأريخ، وثمة مواد تاريخية أخرى قد تصلح دليلاً على إِنجازات علمية متقدمة للمتكلمين في التأريخ، لم يتسنَ لي المجال لعرضها، وهذا ما يمكن أن نباشره في مناسبة لاحقة.

أخيراً أود الإشارة إلى أنني وجدت نفسي، بعد البحث، على تخوم مؤثرات أخرى لها دورها وفعلها الخاص في المادة التاريخية، وإذا كنت شدَّدت دائماً، في أكثر من مناسبة في هذه الدراسة، على قوة وعمق الأثر الكلامي في التأريخ، هأنذا في نهاية الدراسة أتابع تأكيدي، لكن مع نضج فكرة إضافية تقول إن الكلام في القوة والعمق لا يعني سيادة التأثير للكلام على المواد التاريخية، إلا في النطاق المحسوب كلياً على الكلام، وهو نطاق واسع بلا جدل في هذه المواد، فثمة دور للسياسة،

ودور للتقاليد الرائجة في الكتابة التاريخية. وإذا كان الدور الثاني لا يحتاج إلى عناءٍ كبير لضبطه وتحديده، فإن الدور الأول ينطوي على معطيات وتفاصيل ومظاهر، فضلاً عن تعقيدات وقواعد خاصة يمكن أن تشكل مدخلاً لفهم وتحقيق مواد تاريخية واسعة مرَّ عليها الكلام، من دون أن يترك بصمات خاصة، بسبب تمحورها في مناطق فارغة أو مباحة عنده. ثم من يستطيع، على الدوام، فصل الكلام عن السياسة أو الثقافة، وماذا عن السياسي عندما يتحول إلى كلامي أو ثقافي، أوالعكس، أي عندما يتحول الكلامي الى سياسي أو ثقافي، وكيف يتعين التصرف في مثل هذه الأحوال وهي ظاهرة في التجربة الفكرية الاسلامية؟؟

هل يعني ذلك أنني أمام مشروعٍ جديد في إطار نقد الكتابة التاريخية الإسلامية، ربما، لكن كان من الضروري المرور بالدراسة الحالية، لأن خطورة الأثر الكلامي في التاريخ لا تضاهيه خطورة، وفعله في التاريخ هو المرض العضال في جسمها وعافيتها، وما عدا ذلك يمكن التعايش معه بقدر أقل من الإحساس بالألم أو الخطر.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

- ابن الجوزي، أبو الفرج، عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي (ت: 597 هـ/ 1200م).

- **المنتظَم في تاريخ الملوك والأمم**، ثمانية عشر جزءً، تحقيق محمد ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت (د. ت).

- **كتاب العقائد والديانات**، تحقيق فوزي الجبر، التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق 2006.

- ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد (ت: 456هـ/ 1064م).

- **الفِصَل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق محمد ابراهيم نصر وعبد الرحمن عُميزة، دار الجيل، خمسة أجزاء، بيروت 1985م.

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت: 808هـ/ 1406م).

- **المقدمة**، مؤسسة الأعلمي، بيروت، د. ت.

- ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد (ت: 681هـ/ 1282م).

- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، خمسة أجزاء، تحقيق يوسف ومريم طويل، دار الكتب العلمية، بيروت 1998 م.

● ابن قتيبة، ابو محمد عبدالله بن مسلم الدينوري (ت: 276هـ/ 1277م).

- **الإمامة والسياسية**، ينسب له، تحقيق علي شيري، دار الأضواء، بيروت 1995.

● ابن النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب (ت: بعد 380هـ/ بعد 1990م).

- **الفهرست**، تحقيق يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت 1996م.

● الإسفراييني، أبو المظفر شاهفور بن طاهر بن محمد (ت: 471هـ/ 1079م).

- **التبصير في الدين** وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكين، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة الخانجى بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، 1374هـ/ 1955م.

● الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (ت: 403هـ/ 1013م).

- كتاب **تمهيد الأوئل وتلخيص الدلائل**، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الثالثة بيروت، 1414هـ/ 1993م.

● البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد (ت: 429هـ/ 1037م).

- **الملل والنحل**، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، الطبعة الثالثة، بيروت 1992م.

- **أصول الدين**، مدرسة الإلهيات، إستانبول 1928.

● الجويني، أبو المعالي عبد الملك (ت: 478هـ/ 1085م).

- **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت 1992.

● الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (ت: 463هـ/ 1070م).

- **تاريخ بغداد**، عشرون جزءً، تحقيق مصطفى عبد القادرعطا، دار الكتب العلمية، ط، بيروت 1997م.

● الخوانساري، محمد باقر الموسوي (ت: 1313 هـ/ 1895م).

- **روضات الجنات**، سبعة أجزاء، تقديم محمد تقي الكشفي، الدار الإسلامية، بيروت 1991.

● السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (ت: 902هـ/ 1497م).

- **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ**، دار الكتاب العربي، بيروت 1403هـ/ 1983م.

● الشريف الرضى، علي بن الحسين (ت: 436هـ/ 1044م).

- **الشافي في الإمامة**، تحقيق عبد الزهراء الخطيب، أربعة أجزاء، مؤسسة الصادق، طهران، 1410 هـ. ق/ 1986م.

● الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت: 548هـ/ 1153م).

- **الملل والنحل**، تحقيق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت (د. ت).

● الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن (ت: 548هـ/ 1153م)

- **إعلام الورى بأعلام الهدى**، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، دار المعرفة، بيروت 1979.

● الطبرسي، أحمد بن علي بن أبي طالب، (من أعلام القرن السادس الهجري).

- **الاحتجاج**، تحقيق ابراهيم البهادري ومحمد هادي به، دار الأسوة للطباعة والنشر، جزآان، طهران 1425 هـ. ق.

● الطوسي، الخواجة نصير الدين (ت: 672هـ/ 1274م)

ـ **تلخيص المحصَّل**، دار الأضواء، بيروت 1985

● الطوسي، محمد بن الحسن (ت: 460هـ/ 1068م).

ـ **الفهرست**، تحقيق جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، طهران، 1422هـ.

ـ **الرسائل العشر**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، د. ت.

● الكافيجي، محي الدين محمد بن سليمان (ت: 879هـ/ 1475م).

ـ **مختصر التاريخ**، مطبوع ضمن كتاب فرانز روزنثال «علم التأريخ عند المسلمين»، راجع المراجع.

● المفيد، محمد بن النعمان (ت: 413هـ/ 1022م).

ـ **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، جزآان، بيروت 1995 م.

ـ **النصرة لسيد العترة في حرب البصرة**، الدار الإسلامية، بيروت 2001م.

ـ **الفصول المختارة من العيون والمحاسن**، دار الأضواء، بيروت 1985.

● النجاشي: أحمد بن علي (ت: 450هـ/ 1058م).

ـ **رجال النجاشي**، جزآن، تحقيق محمد جواد النائيني، دار الأضواء، بيروت 1988م.

● اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب (ت: 284هـ/ 862م)

ـ **التاريخ**، دار صادر، بيروت، د. ت.

ثانياً ـ المراجع

● بيضون، إبراهيم

- **مسائل المنهج في الكتابة التاريخية العربية**، دار المؤرخ العربي، بيروت 1995.

● جب، هاملتون

- **دراسات في الحضارة الإسلامية**، تحرير هاملتون ستانفور ووليم بوك، ترجمة إحسان عباس وآخرون، دار العلم للملايين، بيروت 1964.

● جعيط، هشام

- **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكِّر**، ترجمة أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت 1993.

● الخضري، محمد محمد

- **مقدمة كتاب «التبصير في الدين» لأبي المظفر الإسفراييني راجع المصادر.**

● الدوري، عبد العزيز

- **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**، دار المشرق، بيروت 1993.

روزنثال، فرانز

- **علم التأريخ عند المسلمين**، ترجمة الدكتور صالح أحمد العلي، مكتبة المثنى، بغداد1963.

● سليم، رضوان

- **نظام الزمان العربي**، دراسة في التاريخية العربية ـ الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2006.

● سلهب، حسن

- **تاريخ العراق في العهد البويهي**، دار المحجة البيضاء، بيروت 2008.

● العروي، عبد الله

- **العرب والفكر التاريخي**، المركز الثقافي العربي، بيروت 1992.

- **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، بيروت 2002 .

● وات، مونتغمري

- **الفكر السياسي الاسلامي «المفاهيم الأساسية»**، ترجمة صبحي حديدي، دار الحداثة، بيروت 1981 .